من الخلق إلى الحقّ

رحلات السالك في أسفاره الأربعة

من أبحاث

السيد كمال الحيدري

بقلم

طلال الحسن

دار فراقد


مؤسسة
الإمام الجواد (ع)
تأسست 1427 هـ
للفكر والثقافة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ **الحجر: ٢١**

﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ **السجدة: ٥**

﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ **الأعراف: ٢٩**

* * *

«فما أُنزل من الله فإليكم، وما صعد إلى الله فمن عندكم»

بحار الأنوار: ج ١٥ ص ٨ ح٨

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطيبين الطاهرين.

يعدّ هذا البحث واحداً من مجموعة بحوث ألقيناها في حوزة قم المقدّسة، وقد حاول تلميذنا الحجّة الفاضل الشيخ طلال الحسن دام تأييده أن يعدّها ويخرجهابصيغة كتاب بعد تدوينها وإبداء الملاحظات الفنّية والتوضيحية عليها؛ بما كان له الأثر المفيد في صياغتها بهذه الصورة.

وإنّي إذ أثمّن له هذا الجهد المبارك أدعو الله العليّ القدير أن يجعله علماً من أعلام هذه الأمّة لخدمة معارف القرآن الكريم، راجياً أن يواصل الشوط ـ الذي افتتحه بكتاب التفقّه في الدين ـ في إنجاز مجموعة من الأبحاث في مجالات مختلفة لاسيّما مع ما تعيشه الأمّة من تساؤلات في هذا المضمار، آملاً أن تستجيب لبعض تلك المتطلّبات الفكرية والعقائدية والأخلاقية. وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكّلت وإليه أنيب.

كمال الحيدري

٢٢ ربيع الثاني ١٤٢٦ هـ

إشراقات معصومة

● «يا من دلّ على ذاته بذاته»

من دعاء الصباح لأمير المؤمنين علي عليه السلام

● «كيف يُستدلّ عليك بما هو مفتقر إليك؟!
أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المُظهر لك؟!
متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟!
ومتى بَعُدت حتى تكون الآثار هي التي تُوصِل إليك؟!
عميت عين لا تراك عليها رقيبا».

من دعاء عرفة للإمام الحسين بن عليّ عليهما السلام

● «بك عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك. ولولا أنت لم أدرِ ما أنت»

من دعاء أبي حمزة الثمالي للإمام علي بن الحسين عليه السلام

المقدّمة

إنّ من أهمّ الحقائق في تكوين الإنسان هو تركُّبُهُ من عقل وشهوة ـ غرائز ـ وقد أكّد لنا هذه الحقيقة التكوينية الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام حيث يقول: **إنّ الله ركّب في الملائكة عقلاً بلا شهوة، وركّب في البهائم شهوة بلا عقل، وركّب في بني آدم كلتيهما، فمن غلب عقلُه شهوتَه فهو خير من الملائكة، ومن غلب شهوتُه عقلَه فهو شرّ من البهائم**(1).

إذن فإنّ الإنسان وحده يُمكنه أن يتسامى ويترقّى في سُلّم الوجود والمعارف الإلهية إلى درجات ومراتب لا يبلغها حتى الملائكة المُقرّبون، وذلك عندما يغلب عقله شهوته، كما هو حال مصداق الإنسان الأكمل الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله الذي ورد عنه قوله:

لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرّب، ولا نبيّ مُرسل، ولا عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان(2).

---

(1) *وسائل الشيعة* للفقيه المحدّث محمد بن الحسن العاملي: ج ١٥ ص٢٠٩ ح٢، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ، قم.

(2) *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار* للعلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي: ج١٨ ص ٣٦٠ ح٦٦.

وهذا هو البُعد الإيجابي في سجلّ الإنسان ومسيرته، وهُنالك بُعد آخر وناحية أُخرى في سجلّ الإنسان ومسيرته وهو البُعد السلبي حيث الانحدار والتسافل إلى مرتبة هي دون مرتبة الأنعام وذلك عندما تغلب شهوتُه عقلَه ﴿**إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً**﴾(١)، وهذا ما يكشف لنا عن مجبولية الإنسان على السفر والسير نحو هدف ما ـ شاء ذلك أم أبى ـ وهذا السير إمّا ارتقائي أو انحداري.

لذا يتعيّن علينا أن نتفحّص القوى التي نتمتّع بها ـ العقلية والغرائزية ـ ثمّ الوقوف على الطرق الموصلة إلى دائرة الارتقاء والأخذ بها، وكذلك الوقوف على الطرق التي تلقي بسالكها في دائرة الانحدار والاجتناب عنها، لنكون على بيّنة من أمرنا.

وهذا لا يعني أنّ هذه الرسالة سوف تتكفّل بهذه الرحلة الفحصيّة وتعيين السُبل نحو الارتقاء، لأنّها ليست رسالة في السير والسلوك وإن كانت تتضمّن بارقات وإشراقات من ذلك وإنّما مهمّتها الرئيسيّة تكمُن ـ غالباً ـ في إثارة مواضيع تُحفّز نحو الفحص والارتقاء وتحصيل أكبر قدر ممكن من مراتب الكمال، ولذا فمهمّتها ليست علاجية بقدر ما هي بيانية لواقع حال الإنسان، ومن خلال ذلك تكفل له رسم أوّل خُطوة على الطريق لعلّها تُساعده في وضع قدميه على أعتابها.

إنّ خلاصة ما يُراد قوله في هذه الرسالة هو الدعوة للتأمّل في مسيرة الإنسان السائر والمسافر بطبعه ـ وهي دعوة الأنبياء والرسل وكُتب السماء ـ ولكن شتّان ما بين السير الارتقائي والسير الانحداري.

---

(١) الفرقان: ٤٤.

وينبغي أن يُعرف أنّ السير إلى الله تعالى مُركّب من فعل وترك، أمّا الفعل فهو التوجّه إلى الله تعالى وأمّا الترك فهو رفض ما عداه، بمعنى عدم الالتفات إلى سواه فلا يكون مملوكاً لأحد سواه. وهذان الأمران متلازمان، بهما تحصل المعارف الحقّة ويطوي السالك أسفار وسيره.

ولا يخفى أنّ مجموعة من مطالب هذه الرسالة قد كُتبت بلُغة يحتاج معها القارئ إلى ثقافة معتدّ بها بُغية مجاراتها وهضمها والوقوف على تفاصيلها، ولم يكن ذلك تعمّداً منّا أو التزاماً بما أوصى به الشيخ الرئيس رحمه الله في خاتمة إشاراته[1] وإنّما هو السير الطبيعي الذي اقتضاه البحث فيها، بل حاولنا كثيراً ولم ندّخر جهداً في السعي وراء أيسر الطرق وأوضح العبارات، ولكن جملة منها تمنّعت واستعصت، وبذلك يتأكّد لنا أنّه من الصعوبة بمكانٍ كتابتها بلغة يتسنّى للجميع أو الأغلب فهمها.

ولعلّ من الإفصاح بمحاولاتنا تلك يتّضح أنّ الأصل الذي اعتمدناه في خطّة العمل ومنهج العرض المتّبع في هذه الرسالة يهدف للوصول إلى أوسع دائرة ممكنة من القرّاء، وذلك من خلال لُغة مُيسّرة؛ تعميماً للفائدة وإيماناً منّا بضرورة وحتمية الوصول إلى علوم أهل البيت عليهم السلام وإيصالها إلى الناس أو على الأقلّ إلى الأعمّ الأغلب منهم.

ولأجل تحقيق أكبر قدر ممكن من هذا المعنى توسّلنا بعدّة وسائل ساعدت على ذلك، منها: الإطناب في المواضيع الصعبة، ومحاولة

---

(١) *الإشارات والتنبيهات* للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا: ج٣ ص٤١٩، نشر دار البلاغة، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ هـ.ش، قم.

عرضها بأكثر من عبارة لإعطاء القارئ أكثر من فرصة للفهم أوّلاً وللخروج بأكثر من رؤية ثانياً.

وسيجد القارئ استغراقاً واضحاً في الجانب الروائي سيّما الأدعية منها ممّا ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام نظراً لكون ذلك يُوجد نوعاً مُتميّزاً من الأُنس والرغبة والدافعية لفهم مطالب هذه الرسالة فضلاً عن بيان الهدف الأساسي الكامن من وراء ذلك وهو إثبات حقيقة لعلّها غائبة عن الكثير منّا، هي أنّ أصل هذه المطالب وتفاصيلها وجميع مراتب العمق فيها إنّما هي شرعيّة. ومن هنا سوف تتّضح درجة الحرص في تسجيل قرآنية معظم تلك المطالب وبكيفيّة تُيسّر للجميع درجة من الفهم نأمل أن تُمكّن القارئ الكريم من التأمّل والسير خطوة نحو الإمام، ثمّ الاستغراق في دعوة الأنبياء والأولياء، كلٌّ بحسبه وقدره؛ قال تعالى: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾[1].

وقد كان النظر الأوّل في هذه الرسالة وعمدة مباحثها هو أبحاث الأسفار العملية الأربعة والتي تمّ استيعابها بشكل مفصّل في فصلها الأوّل، بخلاف ما كانت عليه أبحاث الأسفار العقلية في فصلها الثاني التي عقدت لبيان منهجة أبحاث الأسفار العقلية الواقعة بإزاء ما للعارف من أسفار عملية. وأمّا أبحاثها التفصيلية التخصّصية فإنّها متروكة إلى محلّها. لذا يمكن القول: إنّ مجموع أبحاث هذه الرسالة بتمهيدها وفصلَيها يقع مقدّمة مهمّة لشرح كتاب *الحكمة المتعالية في الأسفار*

(١) الرعد: ١٧.

العقلية الأربعة للحكيم الشيرازي رحمه الله، وهذا هدف آخر كان مقصوداً أيضاً إلاّ أنّ الهدف الأهمّ كان هو التعريف بأصل هذه الأبحاث التي عادة ما تطرح بصورة رمزية مستغرقة في الإبهام ممّا يجعل مُعظم تفاصيلها غريبة عن أذهان القرّاء مع أنّها وُجدت وأسّست للإنسان بجميع طبقاته وأذواقه ومشاربه. ولعلّنا لا نختلف كثيراً مع مشهور أصحاب هذا الفنّ على ضرورة إضمار ما من شأنه إيجاد شُبهات في ذهن القارئ البسيط، وهذا لا يتقاطع مع ما دُوّن في سطور هذه الرسالة المستمدَّة في معظم مطالبها من روايات الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام المُستمدّة هي الأخرى من القرآن الكريم.

وما دمنا قد أشرنا إجمالاً إلى أبحاث فصلَي هذه الرسالة، فإنّه ينبغي الإشارة إلى أهمّية تمهيدها بمقدّمتيه اللتين مهّدتا الطريق أمام السير العلمي في فهم واستيعاب الموضوعات الأساسية المطروحة.

جدير بالذكر أن القرّاء على اختلاف مشاربهم وأذواقهم سيجدون في هذه الرسالة مادّة تعنيهم وتخاطب فهمهم الخاصّ، حتى أصحاب التخصّصات العلمية والأدبية نظراً لما اشتملت عليه من مطالب فلسفية وكلامية وأخلاقية وعرفانية وأدبيّة. ولا شكّ أنّ هذا التنوّع في الطرح والمجاذبة بين أكثر من علم وفنّ يُوفّران للقارئ مناخاً مناسباً للأُنس والتفاعل مع مطالب عقلية ربّما تخلق بنفسها نوعاً من العزوف عنها.

كما أنّ هذا التنوّع في المادّة والطرح قد يُسجَّل للرسالة، لا عليها؛ لكونها ناظرة إلى الإسهام في إيجاد ثقافة متميّزة في مختلف المعارف والعلوم تكون برزخاً بين التخصّص والحالة الغالبة التي لا تخرج عادة عن الجمع المعلوماتي المفتقر للإثارة والتأمّل.

بعبارة أُخرى: إنّ من جملة دواعي هذه الأبحاث هو الإسهام في الخروج من حالة التلقين والترديد ـ في طريقة القراءة والفهم ـ إلى حالة الاستكشاف والتأمّل، ولعلّها قد وُفّقت في ذلك في عدّة موارد لاسيّما الموارد التي يُستنطق فيها النصّ القرآني أو الروائي.

وبعد، فإنّه يُسعدني الإسفار عن سرّ سروري وداعي افتخاري الكامنين في تشرّفي بخدمة سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري حفظه الله في إخراج هذا السِّفْر الجليل ـ بعد عملٍ دؤوب ـ من ظرفية الدرس إلى ظرفية الكتاب وصياغته بهذا الشكل المُبرز بين يديك.

وقد اقتضى منّا ذلك مقداراً من الإضافة والحذف وإعادة تنظيم وترتيب وتوحيد للموضوعات الواحدة، وأُموراً أُخرى تقتضيها الصياغة والتأليف.

الإهداء

أخيراً أساله تعالى أن يتقبّل منّا هذا اليسير وأن يجعله عملاً صالحاً تقرُّ به العيون ودعوة مُستجابة تسكن إليها القلوب، وأن يكتب بإحسانه له أجراً ويضاعفه وهو خير المحسنين، وأن يرفع أجره كاملاً إلى الكامل الأكمل والمظهر الأتمّ الرسول الأعظم والنبي الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

طلال الحسن
٢٠ / ذي القعدة / ١٤٢٥ هـ
قم المقدّسة

تمهيد

وفيه مقدّمتان

- عالم الغيب
- قوسا الوجود «النزول والصعود»

المقدّمة الأولى

عالم الغيب

- عالم الربوبيّة
- عالم العقل
- سرّ تعدّد أسماء الصّادر الأوّل
- عالم المثال
- المُثُل الأفلاطونية
- عالم المادّة
- من أدلّة وجود العوالم السابقة

عالم الغيب

من الحقائق الأساسية التي توفّر عليها البحث العقلي، وأيّدتها الشواهد النقلية في الكتاب والسنّة أنّ الإنسان قبل وصوله إلى هذه النشأة المتمثّلة بعالم الدنيا أو عالم المادّة والطبيعة أو عالم الملك والشهادة، قد مرّ بعدّة عوالم ومواطن، وطوى عدّة مراحل سابقة على عالمه المادّي. وهذا يعني أنّ للإنسان نشآت وعوالم سابقة على نشأة الدنيا، كما أنّ هنالك نشآت وعوالم أُخرى سوف يمرّ بها بعد هذه النشأة. ومن تلك العوالم والنشآت السابقة على عالم المادّة هي عوالم المثال والعقل والربوبية، وقد تنزّل الإنسان من تلك العوالم ابتداءً من عالمه وموطنه الأصلي ـ عالم الربوبية ـ حتّى وصل به المطاف إلى هذه النشأة المادية الحسيّة، بعد أن مرّ بعالمي العقل والمثال.

وقبل الوقوف على حقيقة النزول [1] هذه وما يترتّب عليها ينبغي أن نسلّط الضوء على هذه العوالم الأربعة ـ والتي من ضمنها عالم المادّة والطبيعة ـ بما يناسب المقام، ثمّ نُقيم أدلّة قرآنية على ثبوت ووجود الإنسان في تلك النشآت السابقة وجوداً على نشأة عالم الدنيا.

---

(١) سيأتي ذلك في بحث «التجافي والتجلّي» ضمن المقدمة الثانية.

عالم الربوبية

الربّ هو المالك المدبّر الذي بيده ملكوت كلّ شيء. والعالم الربوبي يمتاز على سائر العوالم الأُخرى بأنّه عالم واجب الوجود لذاته، وأمّا العوالم الأخرى فمع كونها بأجمعها عوالم كلّية [١] إلاّ أنّها تنضوي بكلّيتها ضمن دائرة عالم الإمكان المعلول للواجب بجميع تفصيلاته وتقسيماته، فكلّ ما عداه تعالى إنّما هو معلول له عائد إليه. فالعوالم الأُخرى وإن كان بعضها علّة للآخر والترتّب بينها ترتّب طولي عِلّيّ، إلاّ أنّها جميعاً تنتهي إليه تعالى. «وإذ كانت العلل تنتهي إلى الواجب تعالى، فكلّ موجود، كيفما فُرض، فهو أثره... فالواجب لذاته ربّ العالم مدبّر لأمره بالإيجاد بعد الإيجاد، وليس للعلل المتوسّطة[٢] إلاّ أنّها مسخَّرة للتوسّط من غير استقلال»[٣].

عالم العقل

وهو أوّل موجودات عالم الإمكان سبقاً، والصادر الأوّل عنه تعالى، وهو وجود بسيط ـ غير مركّب ـ له كلّ كمال وجودي، وله الفعلية التامّة من كلّ جهة، والتنزّه عن القوّة والاستعداد، فهو مجرّد عن المادّة

---

(١) المراد بالكلية هنا هو الإحاطة والسعة الوجودية.

(٢) العلل المتوسطة مثل كون عالم العقل علّة لعالم المثال، وعالم المثال علّة لعالم المادة، ومعنى العلّية هنا هو الإعداد لا أنّها علل تامّة مستقلّة، ولذا عُبّر عنها بأنّها مسخَّرة للتوسّط من غير استقلال.

(٣) *نهاية الحكمة* للسيد العلاّمة محمّد حسين الطباطبائي ـ تصحيح وتعليق عباس الزارعي ـ المرحلة الثانية عشرة، الفصل السادس: ص٣٤١-٣٤٢، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة عشرة المنقّحة، ١٤٢٠ هـ ، قم.

وآثارها ذاتاً ـ أي في مقام وجوده ـ وفعلاً ـ أي في مقام أفعاله ـ . وعالم العقل على ما له من سبق على عالمي المثال والمادّة، بل هو علّة إعدادية لهما، وإنّه أشرف موجود ممكن، إلاّ أنّه لا يخرج عن الظلّية في وجوده للواجب تعالى، وأنّه فقير متقوّم به وغير مستقلّ عنه(١).

هذا وقد ورد في جملة من الروايات تصريح بكون العقل هو الصادر الأوّل عن الواجب تعالى؛ فعن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: **أوّل ما خلق الله العقل**(٢)، وعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **إنّ الله جلّ ثناؤه خلق العقل، وهو أوّل خلق خلقه من الروحانيّين عن يمين العرش من نوره**(٣).

وغير خفيٍّ على المُطلّعين أنّ هنالك روايات وردت عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والعترة الطاهرة عليهم السلام تُبيّن لنا مصداق ذلك الصادر الأوّل المُسمّى بالعقل، وتعيّنه بالحقيقة المحمّدية؛ منها ما رُوي عن جابر بن عبد الله الأنصاري رحمه الله أنّه سأل النبيَّ الأكرم صلى الله عليه وآله : يا رسول الله أوّل شيء خلق الله ما هو؟ فقال: **نور نبيّك يا جابر خلقه الله ثمّ خلق منه كلّ خير**(٤).

---

(١) انظر *نهاية الحكمة*، المرحلة الثانية عشرة، فصل ٢٩ ص ٣٧٩-٣٨١.

(٢) *بحار الأنوار*: ج ١ ص ٩٧ ح٨ ، تحقيق ونشر دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ ، بيروت.

(٣) *الخصال*، لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري: ص٥٨٩ رقم١٣، مؤسّسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ ، بيروت.

(٤) *بحار الأنوار*: ج١٥ ص٢٤ ح٤٣.

ومنها قوله صلى الله عليه وآله: **أوّل ما خلق الله نوري**(١) فيكون النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله هو الصادر الأوّل وفق مؤدّى هذين الحديثين الشريفين.

وقد أشار إلى هذا المعنى صدر المتألّهين(٢) في مفاتيحه حيث يقول: «ولذا قال: **أوّل ما خلق الله نوري**، وإيّاه عنى بقوله: **أوّل ما خلق الله العقل**، وبقوله: **أوّل ما خلق الله جوهرة...**»(٣).

وقد أكّد هذا المعنى السيد الخميني رحمه الله في مصباح الهداية، وذلك بعد أن ذكر الحديث المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام: **إنّ الله كان إذ لا كان، فخلق الكان والمكان، وخلق الأنوار، وخلق نور الأنوار الذي نوّرت منه الأنوار، وأجرى فيه من نوره الذي نوّرت منه الأنوار،**

---

(١) *ينابيع المودّة* للحافظ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي: ج١ ص١٠، انتشارات الشريف الرضي، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ قم، أيضاً: *بحار الأنوار*: ج١٥ ص٢٤ ح٤٤.

(٢) محمّد بن إبراهيم الشيرازي (٩٧٩-١٠٥٠ هـ) لُقّب بصدر المتألّهين وصدر الدين واشتهر بـ «ملا صدرا»، وهو من كبار حكماء الإسلام في القرن الحادي عشر، أسّس مدرسته المعروفة بـ «الحكمة المتعالية» وأحدث آراءه البديعة في مجال الفلسفة، فشغلت الحكماء من بعده، من آثاره: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (الأسفار الأربعة)، تفسير القرآن الكريم، شرح أصول الكافي، المبدأ والمعاد، مفاتيح الغيب، الشواهد الربوبية، أسرار الآيات.

(٣) *مفاتيح الغيب*، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي ـ مع تعليقات المولى علي النوري ـ صحّحه وقدّم له محمّد خواجوي: ص٤٥١، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، أنجمن اسلامي حكمت وفلسفة إيران، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ هـ.ش.

وهو النور الذي خلق منه مُحمّداً وعلياً، فلم يزالا نُورين أوّلين، إذ لا شيء كُوِّن قبلهما [١]، حيث يقول رحمه الله: «وقوله عليه السلام لم يزالا نُورين إذ لا شيء كُوِّن قبلهما. يعني أنّ نورهما المقدّس المُنشأ من نُوره هو العقل المجرّد المُقدّم على العالم الكوني»[٢].

سرّ تعدّد أسماء الصادر الأوّل

لعلّ اختلاف النصوص الواردة في موضوع الصادر الأوّل وتعدّد الأسماء فيها وتباينها ـ ظاهراً ـ يقدح في الذهن تساؤلاً حادّاً ومحدّداً، أو يُوجد نوعاً من الالتباس وربّما التشكيك في أن يكون الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله هو الصادر الأوّل.

فممّا ورد في هذا المضمون هو كون العقل هو الصادر الأوّل، كما جاء ذلك في رواية البحار والخصال، وأُخرى تدلّ على كون نور النبي الأكرم صلى الله عليه وآله هو الصادر الأول، كما في رواية البحار ورواية الينابيع، وقد تقدّم كلّ ذلك.

وهنالك روايات تنصّ على كون الصادر الأوّل هو القلم، وهو المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **أوّل ما خلق الله القلم...**[٣]

---

(١) *أصول الكافي* لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني: ج١ ص٤٤١ ح٩، دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة، قم.

(٢) *مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية*، السيد الإمام الخميني رحمه الله: ص٦٣، نشر مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الرابعة، ١٣٨١ هـ.ش، قم.

(٣) *تفسير علي بن إبراهيم القمي*، تصحيح وتقديم السيد طيب الموسوي الجزائري: ج٢ ص١٩٨، الطبعة الرابعة، قم.

وفي كنز العمال: **إنّ أوّل شيء خلقه الله القلم، فأمره فكتب كلّ شيء يكون**(١).

وروايات أُخرى تنصّ على كونه هو الماء، كما هو المرويّ عن الإمام الباقر عليه السلام حيث أجاب رجلاً من علماء الشام عن ذلك قائلاً له: **أوّل شيء خَلَقه من خلْقه الذي جميع الأشياء منه وهو الماء**(٢).

وعن الإمام الصادق عليه السلام: **إنّ أوّل ما خلق الله عزّ وجلّ ما خلق منه كلّ شيء**. قلت: جُعلت فداك وما هو؟ قال: **الماء**.(٣) وفي كنز العمال: **كلّ شيء خُلق من ماء**(٤).

في ضوء هذه النصوص، كيف يمكن معالجة هذا التنافي الظاهر منها؟

الجواب كما ذكرنا في كتاب «التوحيد»(٥) أنّه لا يوجد أيّ تناف بين هذه الروايات لأنّها جميعاً تتحدّث عن حقيقة واحدة، وما تستعمله هو أسماء متعدّدة لتلك الحقيقة الواحدة، وغاية ما هنالك أنّ لتلك الحقيقة حيثيّات مختلفة وخصوصيّات متعدّدة، بحيث استحقّت

---

(١) *كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال*، علاء الدين المتّقي بن حسام الدين الهندي: ج٦ ص١٢٢ ح١٥١١٥، كتاب خلق العالم، طبعة مؤسّسة الرسالة، ١٣٩٩ هـ، بيروت.

(٢) *التوحيد*، لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، الباب الثاني، ص٦٦-٦٧ ح٢٠، دار المعرفة، بيروت.

(٣) *بحار الأنوار*، مصدر سابق: ج٥ص ٢٤٠ ح٢٣.

(٤) *كنز العمال*، مصدر سابق: ج٦ ص١٢٣ ح١٥١١٩.

(٥) *التوحيد*، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، بقلم جواد علي كسّار: ج٢ ص٤٤٨، دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ ، قم.

في كلّ خصوصية أو حيثية اسماً خاصّاً ينسجم مع تلك الخصوصية ويتوافق مع تلك الحيثية. ويمكن تقريب ذلك من خلال ما استعمله القرآن نفسه في إطلاق عشرة أسماء على شخصية النبي الخاتم صلى الله عليه وآله، وكلّ واحد منها يشير إلى حيثية من حيثيات الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، فالأسماء مُتعدّدة والمُسمّى واحد، وكم لهذا من نظير كما هو الحال في أمير المؤمنين عليه السلام وكُفئه فاطمة الزهراء البتول عليهما السلام فضلاً عن البارئ جلّ وعلا.

وعليه فالصادر الأوّل ومظهر الاسم الأعظم(١) في تلك النشأة الأُولى هو نور النبي الذي خلق الله بواسطته كلّ خير خلقه بعد ذلك.

ولا ينبغي الإغماض عن تلك الحقيقة والإشارة اللطيفة التي أدلى بها القرآن الكريم وخصّ بها نبيّنا صلى الله عليه وآله حيث نعته دون سائر الأنبياء والمرسلين بأنّه أوّل المسلمين، فحكى عن نوح عليه السلام: ﴿**وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾(٢) وعن إبراهيم عليه السلام: ﴿**أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾(٣) وعنه وعن ولده إسماعيل عليهما السلام: ﴿**رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ**﴾(٤) وعن لوط عليه السلام: ﴿**فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾(٥) وعن سليمان عليه السلام: ﴿**وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ**﴾(٦) وعن ملكة

---

(١) سيأتي في المقدمة الثانية بحث في مظهرية الاسم الأعظم، فانتظر.
(٢) يونس: ٧٢.
(٣) البقرة: ١٣١.
(٤) البقرة: ١٢٨.
(٥) الذاريات: ٣٦.
(٦) النمل: ٤٢.

سبأ: ﴿**وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[١].

ثمّ تأتي الأوّلية الحقّة والخصوصية الخاصّة بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله فيقول القرآن في نعته بالإسلام: ﴿**قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِيناً قِيَماً مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لله رَبِّ الْعَالَمِينَ * لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ**﴾[٢]. ويقول أيضاً: ﴿**وَأُمِرْتُ لأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ**﴾[٣].

ولا ريب أنّ هذه الأوّلية هي نعت خاصّ بالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وهي تتعدّى المفهوم الزمني لتعني أنّه هو الأوّل من حيث الانقياد والطاعة والعبودية لله سبحانه وتعالى، فهو صلى الله عليه وآله أوّل وأعظم منقاد إلى ربّه.

ولا شكّ أنّ هذه الأوّلية تعكس لنا بوضوح أفضليته المطلقة على باقي الأنبياء والمرسلين، فهو صلى الله عليه وآله أفضل الأوّلين والآخرين، ومن ثمّ إذا كان هنالك إنسان يستحقّ الخلافة عن الله تعالى، ويكون الصادر الأوّل عنه، ويستحقّ سجود الملائكة له فليس هو إلاّ الحقيقة المحمّدية[٤]، وقد جاء عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: إنّ **الله تبارك وتعالى خلق آدم عليه السلام فأودعنا في صُلبه؛ وأمر الملائكة بالسجود له تعظيماً لنا وإكراماً. وكان سُجودهم لله عزّ وجلّ، عبوديّة،**

---

(١) النمل: ٤٤.

(٢) الأنعام: ١٦١-١٦٣.

(٣) الزمر: ١٢.

(٤) انظر: *التوحيد*، بقلم جواد على كسّار، مصدر سابق: ج٢ ص٤٣٨-٤٤٠.

ولآدم إكراماً وطاعة، لكوننا في صُلبه...[١].

أمّا بماذا بلغ الخاتم صلى الله عليه وآله هذا المقام، فهو كما جاء عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: **إنّ بعض قريش قال لرسول الله صلّى الله عليه وآله: بأيّ شيء سبقت الأنبياء وفضّلت عليهم وأنت بعثت آخرهم وخاتمهم؟ قال: إنّي كنت أوّل من أقرّ بربّي جلّ جلاله وأوّل من أجاب، حيث أخذ الله ميثاق النبيّين وأشهدهم على أنفسهم ألست بربّكم؟ قالوا: بلى. فكنت أوّل نبيّ قال بلى؛ فسبقتهم إلى الإقرار بالله عزّ وجلّ.**

وهذا ما صرّح به جملة من أعلام المفسّرين في ذيل قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ...**﴾[٢] حيث ساق الآلوسي البغدادي في تفسيره عدداً من الروايات الدالّة على هذا المعنى.

وينبغي للمسلم عموماً والمؤمن خصوصاً أن لا يدع مجالاً للشكّ يسري لفكره وقلبه وهو يُطالع تلك النصوص التي تسجّل الريادة للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وبصور وحالات مختلفة، ولا ريب أنّها معان عميقة ودقيقة ينبغي التأمّل والإمعان فيها كثيراً. ولقد أحسن السيّد الطباطبائي في ميزانه بعدما ذكر رواية جابر حيث قال: «وإيّاك أن ترمي أمثال هذه الأحاديث الشريفة المأثورة عن معادن العلم ومنابع الحكمة بأنّها من

---

(١) عيون *أخبار الرضا عليه السلام* للشيخ الصدوق محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي: ج١ ص٢٠٤ ح٢، باب ٢٦، المطبعة الحيدرية، ١٣٩٠ هـ، النجف الأشرف.

(٢) الأحزاب: ٧.

اختلاقات المتصوّفة وأوهامهم، فللخلقة أسرار، وهو ذا العلماء من طبقات أقوام الإنسان لا يألون جهداً في البحث عن أسرار الطبيعة منذ أخذ البشر في الانتشار، وكلّما لاح لهم معلوم بانَ لهم مجاهيل كثيرة، وهي عالم الطبيعة أضيق العوامل وأخسّها، فما ظنّك بما وراءها وهي عوالم النور والسعة»[(١)].

عالم المثال

وهو العالم الثاني بعد عالم العقل من الموجودات الممكنة، ومتقدّم على عالم المادّة والطبيعة، وهو معلول لعالم العقل وعلّة لعالم المادّة وفق مباني مدرسة الحكمة المتعالية، ولذا فهو برزخ [(٢)] بين عالم العقل وعالم المادّة لتوسّطه بينهما، ولا يُراد بالبرزخية هنا ـ وهي من أسمائه ـ ما جاء في عالم ما بعد الموت وأحوال القبر بحسب اصطلاح المتكلّمين، فإنّ البرزخ الوارد في الروايات إنّما يكون من وقت الموت إلى يوم البعث والنشور، وفي ذلك يقول الإمام الصادق عليه السلام: **والله ما أخاف عليكم إلاّ البرزخ**[(٣)]. وعنه عليه السلام أيضاً: **والله أتخوّف عليكم في البرزخ**. قلت: وما البرزخ؟ فقال: **القبر، منذ حين موته إلى يوم**

(١) *الميزان في تفسير القرآن*، للسيد العلامة محمّد حسين الطباطبائي: ج١ ص١٢٢، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان، قم.

(٢) قال تعالى: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لاَ يَبْغِيَان﴾ الرحمن: ٢٠. فالبرزخ هو الحاجز بين الشيئين، انظر: *المعجم الوسيط*، مجمع اللغة العربية: ج١ ص٤٩، انتشارات ناصر خسرو، الطبعة الثانية، طهران.

(٣) *تفسير نور الثقلين*، للشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي: ج٣ ص٥٥٣ ح١٢٠، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاّتي، المطبعة العلمية، قم.

القيامة[١]، وهو المعنيّ في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[٢]، وبعبارة أُخرى: إنّ البرزخ في اصطلاح المتكلّمين إنّما يكون في قوس الصعود، بخلاف البرزخ في اصطلاح الحكماء وهو عالم المثال فإنّه في قوس النزول [٣].

وعالم المثال هو من جملة العوالم الكُلّية الثلاثة ـ كما عرفت ذلك آنفاً ـ مجرّد عن المادّة دون بعض آثارها من قبيل الشكل والمقدار والوضع وغيرها من الأعراض ممّا يمكن أن تتّصف بها المادّة، وأمّا الحركة والاستعداد وقابلية التغيّر فهي وإن كانت من آثار المادّة إلاّ أنّ عالم المثال مجرّد عنها أيضاً، فضلاً عن تجرّده عن أصل المادّة.

وبهذا الصدد يقول صدر المتألهين: «فذهب إفلاطن والقدماء من الحكماء الكبار وأهل الذوق والكشف من المتألّهين إلى أنّ موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة، بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحسّ، إذ الموجودات العقلية مجرّدة عن المادّة وتوابعها من الأين والشكل والكمّ واللون والضوء وأمثالها بالكلية، والموجودات الحسّية مغمورة في تلك الأعراض، وأمّا الأشباح المثالية في هذا العالم، فلها نحو تجرّد، حيث لا يدخل في جهة ولا يحويها مكان، ونحو تجسّم، حيث لها مقادير وأشكال»[٤].

---

(١) *تفسير نور الثقلين*: ج٣ ص٥٥٤ ح١٢٤.
(٢) المؤمنون: ١٠٠.
(٣) سوف يأتي توضيح المراد من قوسي النزول والصعود، فانتظر.
(٤) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، للحكيم الإلهي صدر الدين محمّد =

وقد أثبت هذا العالم شيخ الإشراق(١) وقد أسماه بعالم الأشباح المجرّدة والمُثُل المعلّقة(٢). وفي ذلك يقول شيخنا الأستاذ حسن زاده الآملي: «والمُثل المعلّقة أظلّة المُثُل الكلّية الإلهية، كما أنّها في عالم الشهادة أصنام لها... فالصور الشبحية ـ أي المُثُل المعلقة ـ فوق الصور الطبيعية ودون الصور العقلية الإلهية...»(٣)، وقد عُبّر عن هذا العالم في روايات المعصومين عليهم السلام بعالم الأشباح والأظلّة(٤).

= الشيرازي: ج١ ص٣٠٠، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، ١٤١٩ هـ.

(١) شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (ت ٥٨٧ هـ) اشتهر بـ «شيخ الإشراق» وعُرف بالشيخ المقتول والحكيم المقتول أيضاً، أسّس مكتبة الإشراق، قُتل في السادس والثلاثين من عمره، من آثاره: حكمة الإشراق، بستان القلوب، البارقات الإلهية، البروج، شرح الإشارات.

(٢) انظر: *تعليقة على نهاية الحكمة*، للشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي: ص٤٧٥ تحت رقم ٤٦٠، نشر مؤسّسة في طريق الحقّ «در راه حق» الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ، قم، وأيضاً: *حكمة الإشراق*، للشيخ شهاب الدين يحيى السهروردي: ص١٣٨–١٤٨، طبع في «مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢» نشر أنجمن اسلامي حكمت وفلسفه إيران، طهران.

(٣) *النور المتجلي في الظهور الظلّي*، آية الله حسن زاده الآملي: ص٦٧–٦٨، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، قم.

(٤) عن المفضّل قال: قلت: لأبي عبد الله: كيف كنتم حيث كنتم في الأظلّة؟ فقال: **يا مُفضّل كنّا عند ربّنا ليس عنده أحد غيرنا في ظلّة خضراء نُسبّحه ونُقدّسه...**، وعن جابر بن يزيد قال: قال لي أبو عبد الله: **يا جابر إنّ اللّه أوّل ما خلق خلق محمّداً صلّى اللّه عليه وآله وعترته الهداة المهتدين، فكانوا أشباح نور بين يدي اللّه**، قلت: وما الأشباح؟ قال: **ظلّ النور**... *أصول الكافي*، مصدر سابق: ج١ ص٤٤١ ح٧ وج١ ص٤٤٢ ح١٠.

المُثُل الإفلاطونية

ممّا ينبغي التنبيه إليه هو أنّ ما نحن فيه ـ عالم المثال ـ وما أسماه شيخ الإشراق بالمُثُل المعلّقة، هو غير المُثُل الأفلاطونية. وفي ذلك يقول شيخنا الأستاذ حسن زاده الآملي: «وجود عالم المثال محقّق مبرهن لا ريب فيه، كما آمن بوجوده أساطين الحكماء والعارفين وأئمّة الكشف واليقين قديماً وحديثاً. وكانوا يسمّون الصور الشبحية المثالية مُثلاً معلّقة قبال المُثُل الكلّية التي هي أرباب الأنواع المشتهرة بالمُثُل الأفلاطونية»[1] التي تُعدّ من أهمّ أركان فلسفة أفلاطون[2] والتي وقع الخلاف في أصل وجودها وثبوتها، فقد أثبت وجودها ـ فضلاً عن إفلاطون ـ أصحاب المدرسة الإشراقية، وكذلك أصحاب مدرسة الحكمة المتعالية[3]، ولكنّهم اختلفوا في علّيّتها لعالم المادّة، فذهب الإشراقيون إلى كونها علّة لعالم المادّة والطبيعة، وذهب صدر المتألّهين

---

(١) *النور المتجلّي في الظهور الظلّي*، مصدر سابق: ص٦٧.

(٢) أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) من أشهر فلاسفة اليونان، عُرف بسموّ العقل وبُعد النظر في عوائد الأمم وأخلاقها، تتلمذ على يد أستاذه الأعظم رائد مدرسة المشّاء سقراط لمدّة ثماني سنوات، وبعد مقتل أستاذه غادر أثينا إلى إيطاليا فدرس عند فيثاغورس، ثمّ عند تيودور في سيرين، ثُمّ سافر إلى مصر لدراسة علم الفلك، ثُمّ عاد إلى أثينا وأسّس فيها دار العلوم، من آثاره: جمهورية أفلاطون، احتجاج سقراط على أهل أثينا، طيماوس الروحاني في ترتيب العوالم الثلاثة العقلية، طيماوس الطبيعي، أربع مقالات في تركيب عالم الطبيعة.

(٣) ننصح بالرجوع إلى كتاب: *مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين*، للسيد كمال الحيدري، البحث الثالث: المدارس الخمس في العصر الإسلامي: ص١٧٥، وذلك للوقوف على ترجمة وخصائص هذه المدارس.

وتبعه على ذلك السيد العلاّمة الطباطبائي إلى أنّ عالم المثال هو العلّة المتوسّطة لعالم المادّة. وأمّا مدرسة المشّائين فإنّهم قد أنكروا عالمي المثال والمُثل معاً وقالوا بأنّ عالم العقل هو العلّة لعالم المادّة، وهو ما أسموه بالعقل الفعّال الذي هو آخر العقول الطولية عندهم، في حين ترى مدرسة الحكمة المتعالية أنّ عالم العقل هو العلّة لعالم المثال، وأنّ عالم المثال هو العلّة لعالم المادّة [١]، علماً أنّ مدرسة الإشراق قد أثبتت عالم المثال أيضاً ولكنّها جعلت المُثُل هي العلّة في وجوده [٢] وفي وجود عالم المادّة والطبيعة أيضاً.

وكيفما كان فإنّ هنالك فوارق رئيسية ـ غير ما تقدّم ذكره ـ بين عالمي المثال والمُثل الإفلاطونية، فإنّ عالم المثال ـ كما ذكرنا ـ وجود مجرّد عن المادّة وبعض آثارها، وأمّا المُثُل فإنّها مجرّدة عن المادّة ذاتاً وفعلاً نظراً لتعلّقها بعالم العقول المجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً، بل هي عندهم عبارة عن مجموعة عقول صدرت عن آخر مرتبة من مراتب العقل الطولية، وهذه المجموعة أو المُثل متقدّمة وجوداً على عالم المثال، بل

---

(١) *نهاية الحكمة*، المرحلة الثانية عشرة، مصدر سابق: الفصل السابع عشر: ص٣٧٤-٣٧٥.

(٢) *نهاية الحكمة*، المرحلة الثانية عشرة، الفصل الحادي والعشرون: ص٣٨٨، حيث يقول هنالك: «والعلّة الموجدة له ـ أي لعالم المثال ـ هو آخر العقول الطولية، المسمّى عقلاً فعّالاً عند المشّائين، وبعض العقول العرضية عند الإشراقيين»، والمراد من العقول العرضية هو المُثُل الإفلاطونية. انظر: ***تعليقة الشيخ غلام رضا الفياضي على نهاية الحكمة***: ج٤ ص١٢٣٨، مركز انتشارات مؤسّسة آموزشي وپژوهشي إمام خميني، الطبعة الأولى، وأيضاً: **حكمة *الإشراق***: ص١٤٣.

هي علّة له عندهم ـ وقد عرفت ذلك ـ هذا فضلاً عمّا ذكرناه آنفاً من أنّ جملة من القائلين بها قد أثبتوا علّيتها لعالم المادّة، في حين يرى أصحاب مدرسة الحكمة المتعالية والقائلون بها أيضاً أنّ عالم المادّة معلول لعالم المثال لا للمُثُل.

وحقيقة المُثُل ـ عندهم ـ صوّرت بوجود ربّ لكلّ نوع من الأنواع الموجودة في عالم المادّة، ويكون ذلك الربّ هو الواسطة في وجود أفراد ذلك النوع والمدبّر لأمورها. فأفراد النوع الإنساني ـ مثلاً ـ صادرة من ربّ النوع الإنساني، وهكذا الحال في سائر الأنواع الأُخرى حيث يكون ربّ نوعها علّة متوسّطة في وجودها، ولذا سُمّيت هذه المُثُل الإفلاطونية بأرباب الأنواع. بعبارة أُخرى ـ تقدّمت الإشارة إليها ـ: إنّ الإشراقيين يرَون أنّ العالم العقلي له مراتب عديدة، وأنّه قد صدرت من مرتبته الأخيرة عقول كثيرة بعدد الأنواع الموجودة في هذا العالم وهي المُثُل الإفلاطونية [١]. فالمُثُل هي عقول صادرة عن المرتبة الأخيرة من عالم العقل، وإنّها معلولة لتلك المرتبة، وإنّها ـ أي المُثُل ـ علّة لما دونها من الأنواع الموجودة في عالم المادّة، بل هي علّة أيضاً لعالم المثال، وقد اتّضح لنا ذلك.

هذا وقد عرفت أنّ المراد من العلّية ـ والربوبية ـ هنا هو العلّة الإعدادية لا العلّة الخالقة والمبُدعة، فإنّه لا تُوجد علّة مُوجدة بمعنى الخلق سوى الله سبحانه وتعالى.

---

(١) انظر: *تعليقة على نهاية الحكمة* للشيخ مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٤٧٨ تحت رقم ٤٦٢.

عالم المادّة

هو العالم المحسوس، وهو أدنى العوالم وأخسّها مرتبة ووجوداً، ويسمّى بعالم الطبيعة، وأيضاً بعالم الملك والشهادة عند أهل الذوق[١] والأخلاق، وبعالم الهيولى الأولى عند الحكماء، وهذا العالم مرتبط ومنسوب إلى المادّة ذاتاً وآثاراً، والمادّة هي محض القوّة والاستعداد.

وقد عرفت ـ ممّا تقدّم ـ أنّ هذا العالم معلول لعالم المثال بناءً على مدرسة الحكمة المتعالية، ولعالم المُثُل بناءً على مدرسة الإشراق.

وهذا العالم المادّي الواحد يوجد بين أجزائه نوع من الارتباط والاتّصال، فهو واحد سيّال في ذاته متحرّك في جوهره، والغاية التي يسير نحوها بحركته هذه هو عالم التجرّد، فهو عالم متحرّك بنفسه سائر نحو التجرّد.

ومن الواضح أنّ هذا العالم ما دام هو حركة ومتحرّكاً في جوهره فإنّ حقيقته وهويّته سوف تكون عين التغيّر والتجدّد، بمعنى أنّ التغيّر والتجدّد ليسا أمرين طارئين عليه وإنّما هما حقيقة ذلك العالم الذاتية، فهو عالم التجدّد والتغيّر.

---

(١) ليس المُراد بالذوق هنا ما هو منسوب إلى الذائقة الحسّية التي يتميّز بها نوع المأكل والمشرب، كما أنّه لا يُراد به مجموع الاستحسانات العُرفية التي تتحكّم بها الثقافات والأعراف والتقاليد والظروف المحيطة بها، وأيضاً لا يراد به الذوق الأدبي وإنّما المراد من الذوق هنا هو الشهود والحضور والمكاشفة، فأهل الذوق هم أهل الشهود والمكاشفات وهم العرفاء لا غير، والذوق كما يرى خِرِّيت هذا الفنّ في رسائله هو «أوّل مبادئ التجليّات الإلهية»، انظر: *رسائل ابن عربي*: ص٤١٠، دار الكتب العلمية، بيروت.

فهو مجعول على هذا النحو بنحو من الجعل البسيط لا الجعل المركّب، أي أنّ عالم المادّة ليس شيئاً ثبتت له الحركة وإنمّا هو عين الحركة والتجدّد، فالمجعول واحد وهو العالم المتجدّد لا أنّه شيئان مادّة وحركة(١).

من أدلّة وجود العوالم السابقة

الآن بعد أن وقفنا على جملة من خصوصيات هذه العوالم الأربعة، وقد عرفنا إجمالاً أنّ للإنسان حقيقة ثابتة في كلّ تلك العوالم السابقة على عالم المادّة والطبيعة، وأنّه قد تنزّل من ذلك الموطن الأصلي «العالم الربوبي» مروراً بعالم العقل «الصادر الأوّل» وعالم المثال إلى عالم المادّة والطبيعة(٢)، ينبغي أن نقيم أدلّة على وجود تلك الحقيقة

---

(١) انظر *نهاية الحكمة*، المرحلة الثانية عشرة، الفصل الثاني والعشرون: ص٣٨٩. وهنا ينبغي التنبيه إلى أنّ المراد من ذلك هو رفع إشكالية استناد المتغيّر إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم، ومُلخّص ذلك هو أنّه تعالى ـ الثابت والقديم ـ قد جعل هذا العالم المتجدّد بجعل واحد وهو الجعل البسيط لا أنّه جعل العالم متجدّداً، أي بجعلين هما جعل أصل العالم المادّي وجعل الحركة فيه. وبعبارة فنّية: إنّ العالم المتجدّد حيث إنّه حركة فالمجعول هنا واحد سيّال، فهو واحد لا غير إلاّ أنّه وجود تدريجي سيّال، فالتدريجية والسيّالية ـ إذا جاز التعبير ـ هي أصل وجوده لا أنّها مجعولة له بعد جعله الأوّلي. انظر: *تعليقة الشيخ غلام رضا الفياضي على نهاية الحكمة*، مصدر سابق: ج٤ ص١٢٤٤.

(٢) هنالك تسميات أُخرى لهذه العوالم الأربعة تجدها في كلمات المعصومين عليهم السلام وكلمات العرفاء والسالكين والأخلاقيين، وهي عالم الملك والشهادة، ويُراد به عالم المادّة، وعالم الملكوت والأرواح والأنوار، ويُراد به عالم المثال، وعالم الجبروت، ويُراد به عالم العقول، وعالم اللاّهوت، ويُراد به العالم

في تلك العوالم، كما نبّهنا لذلك في مطلع هذه المقدّمة.

لقد أثبت لنا القرآن الكريم حقيقة وجود العوالم الأُخرى السابقة وجوداً على هذا العالم المادّي، تارة بنحو العموم وأُخرى بنحو الخصوص.

أمّا بنحو العموم، فمن قبيل قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾[1]. وهنا تستخدم الآية الشريفة نوعاً من أنواع أدوات العموم والشمول وهو قوله: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ**﴾، فهو عامّ شامل لا يخرج عنه شيء من عالم الإمكان. وفيما نحن فيه تقول الآية الكريمة ﴿**إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ**﴾، فكلّ شيء من أشياء عالم المادّة موجود عنده تعالى. وإذا أضفنا إلى هذا المعنى مؤدّى قوله تعالى: ﴿**مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ**﴾[2] استكشفنا من ذلك أنّ ما عند الله تعالى غير قابل للنفاد والتغيّر والتحوّل والنقص والحركة والزيادة والنقصان.

بعبارة واضحة: إنّنا نستكشف أنّ نشأة هذه الأشياء هنالك بنحو وأنّ نشأتها وكيفية وجودها في عالمنا بنحو آخر، وهذا التغاير في كيفية الوجود يثبت لنا صحّة المدّعى.

إنّ هذا الدليل القرآني ـ وهو من أهمّ أدلّة التجرّد القرآنية ـ يثبت لنا على أقلّ التقادير وجود نشأتين: الأُولى هي نشأة النفاد، والأُخرى

الربوبي. وقد= = ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: إنّ اللّه خلق المُلك على مثال ملكوته، وأسّس ملكوته على مثال جبروته، ليُستدلّ بملكه على ملكوته وبملكوته على جبروته.

(١) الحجر: ٢١.

(٢) النحل: ٩٦.

هي نشأة البقاء. ومن الواضح أنّ الحركة والتغيّر والتحوّل والنزول والزيادة والنقصان إنّما تنسجم مع عالم النفاد لا مع عالم البقاء.

ممّا يُستفاد من الآية الكريمة أيضاً هو أنّها قالت «خزائنه»، ومن ثمّ إذا كانت الخزائن بنحو واحد فإنّه لا معنى لهذا التعدّد، ولذا لابدّ أن تكون على أنحاء مختلفة، فتعدّدها يكشف لنا عن تعدّد أطوارها ووجوداتها، وهذا ما يُبرّر لنا التعبير بالخزائن ـ بصيغة الجمع ـ ومن ثمّ يؤكّد لنا صحّة المدّعى.

ومن النكات الأُخرى في هذه الآية الكريمة الدالّة على وجود عوالم أُخرى سابقة هو قوله تعالى: ﴿**إلاّ بقدر معلوم**﴾، فإنّ القدر والحدّ والشرائط والاستعدادات وما شابه ذلك إنّما يلازم كلّ تلك الأشياء بعد نزولها، وإلاّ فإنّها قبل النزول لم يكن لها قدر معلوم وإنّما كانت موجودة بنحو آخر من الوجود وهو الوجود بنحو البساطة لا بنحو التفصيل والكثرة.

وهكذا نفهم مُراد بعض الفلاسفة المحقّقين «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها»[1]، فما نلاحظهُ في عالم الخارج هو وجود

---

(١) هذه القاعدة الفلسفية هي من جملة القواعد التي وضع أُسُسها البرهانية صدر المتألّهين الشيرازي، انظر: *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*: ج٦ ص١١٠، ١١٤، والتي يُعبّر عنها في موضوع آخر من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ـ ج٣ ص٤٠ ـ بقوله: «إنّ كلّ بسيط الحقيقة أن يكون جميع الأشياء بالفعل، وهذا مطلب شريف». ثمّ يُبالغ قائلاً: «لم أجد في وجه الأرض من له علم بذلك». مع أنّ هذه القاعدة وغيرها من القواعد قد استفادها صدر المتألّهين من كلمات الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في النصوص

الكثرة، فهذه أرض وذلك قمر وتلك شمس، و... الخ، ولكن هذه الشيئيّات إنّما تُلازم النزول وأمّا ما قبل النزول فإنّه لا تُوجد أشياء. بعبارة أخرى: إنّ «بسيط الحقيقة تمام الأشياء» يعني هو الشيء بتمامه وليس بشيء منه، وهذا النفي مُنصبّ على القدر المعلوم، أمّا الموجود قبل النزول فهو موجود ولكن لا بقدر معلوم. ومن هنا يتّضح لنا الوجه الآخر للتقدير الوارد في قوله تعالى: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾[1]، فإنّ نفس الماء المُنزلَ لا يُوجد فيه قدر ولكنّه عندما يأتي إلى نشأة الكثرة والأقدار فإنّه يكون أرضاً وسماءً وماءً وشمساً وقمراً وجبلاً وإنساناً و... الخ، فكلّ واحد من هذه الأشياء تحيّز بقدره.

هذا بنحو العموم[2]، وأمّا بنحو الخصوص فإنّ القُرآن قد أشار إلى عدّة مصاديق لتلك القاعدة العامّة المستفادة من آية ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ**﴾ نذكر منها مصداقين.

المصداق الأول: أُشير إليه بنحو واضح في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ**

والفتوحات المكّية، وهذا ما أثبته أحد ممثّلي الحكمة المتعالية في عصورنا= = هذه وهو الشيخ المحقّق حسن حسن زاده الآملي، انظر: *دوّمين يادنامه علاّمة طباطبائي*، أي الكتاب التذكاري الثاني للعلامة الطباطبائي، بحث الشيخ حسن حسن زاده آملي «العرفان والحكمة المتعالية»: ٣٦ نقلاً عن كتاب: *التوحيد*، بحوث في مراتبه ومعطياته، مصدر سابق: ج١ ص٢٣٠.

(١) الرعد: ١٧.

(٢) هنالك مضامين ونكات أعمق وأدقّ في هذه الآية الشريفة سوف يأتي ذكر بعضها في بحث «التجافي والتجلّي» ضمن المقدمة الثانية، فانتظر.

قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[١] حيث يُبيّن لنا أنّ القرآن له وجود قبل هذا العالم ووجود آخر في هذا العالم، فإنّ العربية ليست وصفاً لحقيقة القرآن في كلّ المراتب وإنّما هي وصف للقرآن في نشأة الألفاظ والمفاهيم والعلم الحصولي. بعبارة أُخرى: إنّ العربية مرتبطة بوجود القرآن في نشأتنا هذه وليست مرتبطة بأصل وجوده والذي عُبّر عنه في الآية الأُخرى: ﴿**وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾[٢]. فوجوده الأوّل هو في أُمّ الكتاب وهو اللوح المحفوظ[٣]، ومن خُصوصيات وجوده الأوّل هو أنّه عليٌّ، أي: هو عال عن ألفاظكم ومفاهيمكم واصطلاحاتكم، ولذلك فإنّه لا يمكن إدراك حقائقه بواسطة العلم الحصولي وإنّما لابدّ من طريق آخر للوصول إلى مضامينه الحقّة وأسراره الدقيقة. فنحن وما نحمله من علوم حصولية بلغنا ما بلغنا من مراتب العلم لن نصل بعلومنا هذه من فهم القرآن الكريم أكثر ممّا هو عليه في هذه النشأة المادّية، وأمّا نشآته الأُخرى، المثالية والعقلية والإلهية، فإنّه لم يُطرح ولم يُعرف بعد.

وفي ذلك يقول السيد الطباطبائي: «وجعل رجاء تعقّله غاية للجعل المذكور يشهد بأنّ له مرحلة من الكينونة والوجود لا ينالها عقول الناس... فمفاد الآية أنّ الكتاب بحسب موطنه الذي له في نفسه أمر وراء الفكر أجنبيّ عن العقول البشرية، وإنّما جعله الله قرآناً عربياً

---

(١) يوسف: ٢.

(٢) الزخرف: ٤.

(٣) قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ. فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ البروج: ٢١ ـ ٢٢.

وألبسه هذا اللباس رجاء أن يستأنس به عقول الناس فيعقلوه ـ إلى أن يقول ـ: والمراد بكونه عليّاً على ما يعطيه مفاد الآية السابقة أنّه رفيع القدر والمنزلة من أن تناله العقول...»[١].

من هنا تفهم مُراد بعض الأكابر من أنّ القرآن الكريم يأتي يوم القيامة بكراً، أي أنّ أحداً لم يستطع أن يُصيب كبد حقيقته، وإنّما كلّ ما وُصِل إليه هو معاني ألفاظه. وإذا ما أراد المحقّق الخروج عن أسر ألفاظه ـ ولو بمقدار ـ قيل له: هذا مخالف للظهور وإنّ العُرف ببابك.

بل إنّك تلحظ قصوراً واضحاً حتّى في فهم وتوجيه جملة كبيرة من عباراته والتقاط إشاراته فضلاً عن ضآلة الوقوف عند لطائفهِ والغياب التامّ عن حقائقه؛ عن الإمام السجّاد عليه السلام: **كتاب الله عزّ وجلّ على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة واللطائف**[٢] **والحقائق. فالعبارة للعوامّ، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء**[٣].

وعلى أيّ حال، فإنّ ممّا يعمّق صحّة ما أشرنا إليه في المصداق الأوّل هو قوله تعالى: ﴿...**كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ**...﴾[٤]، فإنّ الإحكام تارة يأتي في قباله المتُشابه وأُخرى يكون في قباله التفصيل، والأوّل يكون شاملاً لبعض آيات القرآن، والثاني يكون شاملاً لكلّ

---

(١) *الميزان في تفسير القرآن*، مصدر سابق: ج١٨ ص٨٦ ـ ٨٧.
(٢) اللطائف جمع لطيفة وهي كلّ إشارة رقيقة المعنى تلوح في الفهم لا تسعها العبارة. انظر *رسائل ابن عربي*، مصدر سابق: ص٤١١.
(٣) *بحار الأنوار*، مصدر سابق: ج٩٢ص ٢٠ ح١٨.
(٤) هود: ١.

القرآن، وهذا هو المراد من الآية الشريفة وليس الأوّل.

وبهذا الفهم يتّضح لنا جليّاً معنى قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ. فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ**﴾[١]، فهذا القرآن بدفّتيه والموجود بين أيدينا هو نفسه موجود في كتاب مكنون، وهذا الكتاب المكنون له مرتبة وجودية أُخرى سابقة على هذا الوجود، وهو نفسه اللوح المحفوظ [٢]، وقد سُمّي بذلك لأنّه محفوظ مصون عن التغيير والتبديل[٣].

المصداق الثاني: ممّا تنطبق عليه القاعدة العامّة المستفادة من الآية الكريمة: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ**﴾ قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هذَا غَافِلِينَ**﴾[٤] وذلك هو يوم العهد والميثاق، فإنّ الإنسان قبل هذه النشأة قد أُخذ عليه العهد

---

(١) الواقعة: ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) *الميزان في تفسير القرآن*، مصدر سابق: ج١٩ ص١٥٦.

(٣) لعلّ الآية «٦٢» من سورة الواقعة ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الأولَى فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ﴾ فيها إشارة واضحة إلى وجود نشآت أو على الأقلّ وجود نشأة أولى سابقة على نشأة عالم الدنيا. ولكن هذا المعنى مبنيّ على أساس كون الخطاب موجّهاً لأبناء الدنيا في الدنيا، وممّا يُساعد على هذا المعنى هو الخطابات والأسئلة الكثيرة التي وردت بعد ذلك وكلّها تحكي ـ بحسب الظاهر ـ وجودهم في عالم الدنيا ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ. أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ... أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ...﴾ وهكذا الأسئلة الأُخرى، فبناء على ذلك يكون السؤال عن النشأة الأولى ـ التي علموها ولكنّهم نسوها ـ هو سؤال عن النشأة السابقة على عالم الدنيا.

(٤) الأعراف: ١٧٢.

والميثاق.

وممّا يُعزّز ذلك هو أنّنا عندما نرجع إلى الروايات الواردة في ذيل هذه الآية المباركة نجدها تدلّ بوضوح على هذه الحقيقة، منها ما جاء في تفسير القمّي عن ابن مسكان عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ...﴾ قال: «قلت: معاينة كان هذا؟ قال عليه السلام: **نعم**»، والمعاينة تعني كون العلم شهودياً لا حصولياً، ومن الثابت في محلّه هو أنّ المعرفة الشهودية غير قابلة للإنكار والتشكيك والشبهة، ولذا يقول الإمام عليه السلام بعد ذلك: **فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه**[1].

وهذه النتيجة الخصبة تُفضي بنا إلى المقدّمة التمهيديّة الثانية، والتي سوف نسلّط الضوء فيها على علاقة عوالم ما قبل الطبيعة بعالم الطبيعة، وتحديد علاقة الصادر الأوّل بعالم الطبيعة وبالعكس، أي وجوداً ورجوعاً، أو نزولاً وصعوداً بحسب اصطلاح أهل الذوق.

---

(١) *تفسير القمّي*، مصدر سابق: ج١ ص٢٤٨.

المقدّمة الثانية

قوسا الوجود

«النزول والصعود»

- ولله الأسماء الحسنى.
- مظهر اسم الله الأعظم.
- قوسا الوجود «النزول والصعود».
- تتمّة: التجافي والتجلّي .

ولله الأسماء الحسنى

قال تعالى: ﴿وَلِلّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾[1] و﴿... لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى * يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[2].

وفي كلتا الآيتين الكريمتين يؤخّر المبتدأ عن الخبر، ويُحلّيه باللام وهو جمع ثمّ يصفه بالحسنى، وفي ذلك ثلاث نكات أدلى بها صاحب الميزان، أمّا الأُولى فإنّ الغرض من تقديم الخبر وتأخير المبتدأ هو إفادة الحصر، وهذا أمر متّفق عليه عند أهل الفنّ، وأمّا الثانية فإنّ تحلية الجمع باللام غرضه إفادة العموم، وهذا أمر واضح أيضاً.

وأمّا النكتة الثالثة وهي الأهمّ، فإنّ «توصيف الأسماء بالحسنى ـ وهي مؤنّث أحسن ـ يدلّ على أنّ المراد بها الأسماء التي فيها معنى وصفيّ دون ما لا دلالة لها إلاّ على الذات المتعالية فقط... ولا كلّ معنى وصفيّ، بل المعنى الوصفي الذي فيه شيء من الحسن... بل ما كان أحسن بالنسبة إلى غيره إذا اعتبرا مع الذات المتعالية»[3].

---

(١) الأعراف: ١٨٠.

(٢) الحشر: ٢٣ ـ ٢٤.

(٣) *الميزان في تفسير القرآن*، مصدر سابق: ج٨ ص٣٥٩.

ومقتضى كلّ ذلك ـ أعني الحصر والعموم والوصف ـ هو أنّ كلّ اسم أحسن في الوجود فهو لله تعالى وحده لا يشاركه فيه أحد.

ومن الوضوح بمكان أنّ كلّ اسمٍ ـ أحسنَ ـ من أسمائه القُدسيّة هو مظهر من مظاهر الكمال والجمال، فهي ـ أسماؤه ـ الحُسنى، وبذلك يكون المُسمّى أو المنطبقة عليه والجامع لها واجداً لمطلق الكمالات المطلقة، أي لجميعها وبأعلى مراتبها وأسمى معانيها، وتلكم هي الذات الإلهية المُقدّسة، محض الخير وأكمله.

وهنالك من تلك الأسماء القُدسية الحُسنى اسم جامع لكلّ كمال وجمال هو اسم الله الأعظم، فهذا الاسم القُدسيّ هو الذات المستجمعة لجميع صفات الكمال والجمال، وهذا الاسم هو حقيقة عينية، لا أنّه لفظ أو مفهوم أو صورة ذهنية ـ كما ستعرف ذلك[1] ـ وهذه الحقيقة العينية تمثّل أعلى مراتب الأسماء الحُسنى في القوس الصعودي، ومنها تتدرّج الأسماء إلى ما هو دونها في القوس النزولي، حتى تصل إلى مرتبة اسم لا يوجد تحته اسم آخر.

فالاسم الأعظم حاكم على جميع الأسماء الحسنى ومقدّم عليها، وعنده تنتهي جميع الأسماء. فللأسماء الحُسنى مراتب من حيث التقدّم والتأخّر، فيقع بعضها فوق بعض، وصولاً إلى أعلى المراتب فيها وهو اسم الله الأعظم.

---

(١) في ضمن هذا البحث، وفي آخر سوف يأتيك في الفصل الأوّل وضمن عنوان «المراد من السفر الثاني».

فمن أسمائه ـ سبحانه وتعالى ـ المُدبّر، وقد حكى لنا القرآن الكريم مظهرية وتجلّي هذا الاسم في صنف من أصناف الملائكة ﴿**فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً**﴾(١)، فهي القائمة بجميع أنحاء التدبير في عالم الإمكان، وقد ذهب إلى هذا المعنى الفخر الرازي في تفسيره لهذه الآية(٢)، وكذلك صاحب الميزان، حيث يقول بهذا الصدد: «وقد أُطلق التدبير ولم يُقيّد بشيء دون شيء. فالمراد به التدبير العالمي بإطلاقه... فالمراد بالمدبّرات مطلق الملائكة»(٣)، وهكذا الحال في مجموع الأسماء الأُخرى، فالمُميت من أسماء الله الحُسنى، ومظهره هو ملك الموت ﴿**قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ**﴾(٤).

هذا، وقد عرفت أنّه بحسب التسلسل الأعلائي للأسماء الحُسنى يقف الاسم الأعظم في قمّة الهرم، حيث لا يوجد اسم فوقه من حيث الفاعلية الوجودية والآثار المترتّبة عليه، فهو الذروة والحقيقة العُليا. وغير خفيٍّ كثرة ورود الاسم الأعظم في النصوص الروائية والأدعية الواردة عن أهل العصمة عليهم السلام كدعاء كميل: **أسألك بحقّك وقدسك وأعظم صفاتك وأسمائك**(٥)، ودعاء السمات: **اللهم إنّي أسألك باسمك**

---

(١) النازعات: ٥.

(٢) *التفسير الكبير*، لأبي عبد الله محمّد بن عمر «المعروف بفخر الدين الرزاي»: ج٣٢ ص٢٩، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت.

(٣) *الميزان في تفسير القرآن*، مصدر سابق: ج٢٠ ص٨١.

(٤) السجدة: ١١.

(٥) *مفاتيح الجنان*، للشيخ المحدّث عباس القمي: ص١١٥ دار الثقلين، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ هـ بيروت.

العظيم الأعظم الأعظم... وباسمك العظيم الأعظم الأعظم...[(١)]، وفي دعاء ليلة المبعث: ... **وباسمك الأعظم الأعظم الأعظم...**[(٢)]، ودعاء البهاء: **اللهمّ إنّي أسألك من أسمائك بأكبرها**[(٣)]، أمّا دعاء ليلة عرفة فهو حافل بذكر الاسم الأعظم ومستغرق فيه.

مظهر اسم اللّه الأعظم

هنا نودّ الوقوف عند إشارة وتلويح ينبض فيها دعاء عرفة هي أقرب بل أبلغ من التصريح بتعيين مظهر اسم الله الأعظم، بل تستوجب منّا الوقوف عندها والتفصيل فيها بما يُناسب المقام.

فقد جاء فيه: **وباسمك السّبُوح القدّوس البرهان الذي هو نور على كلّ نور، ونور من نور، يُضيء منه كلّ نور**[(٤)]، ولعلّك عرفت المقصد الذي نبغيه قبل بيانه، وانقدح معناه القدُسيّ في ذهنك، وفاضت أنواره في قلبك، ولهج بحروفه لسانك، ولكنّا نودّ الوصول بك إلى الاعتقاد بذلك عن طريق الدليل، فنسوق لذلك ما يحقّق لنا المراد.

عن المُفضّل عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **يا مُفضّل كُنّا عند ربّنا ليس عنده أحد غيرنا في ظلّة خضراء نُسبّحه ونُقدّسه**[(٥)]. فقوله: **ليس عنده أحد غيرنا** أي ليس غير محمّد وآل محمّد عليهم السلام، ونحن

---

(١) *مفاتيح الجنان*، مصدر سابق: ص١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢) *مفاتيح الجنان*: ص٢٠٨.

(٣) *مفاتيح الجنان*: ص٢٤٤.

(٤) *مفاتيح الجنان*: ٣٢١.

(٥) *أصول الكافي*، مصدر سابق: ج١ ص٤٤١ ح٧.

نقصر الحديث هنا على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله؛ لكونه الصادر الأوّل ـ وقد تقدّم بيان ذلك ـ والمظهر الأتمّ للاسم الأعظم.

وعن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: **فكيف لا نكون أفضل من الملائكة وقد سبقناكم إلى معرفة ربّنا وتسبيحه وتهليله وتقديسه؟ لأنّ أول ما خلق الله، عزّ وجل، أرواحنا؛ فأنطقنا بتوحيده وتمجيده، ثمّ خلق الملائكة، فلمّا شاهدوا أرواحنا نوراً واحداً استعظمت أمرنا، فسبّحنا لتعلم الملائكة أنّا خلق مخلوقون، وأنّه منزّه عن صفاتنا، فسبّحت الملائكة بتسبيحنا... فبنا اهتدوا إلى معرفة توحيد الله عزّ وجلّ وتسبيحه وتهليله وتحميده وتمجيده**[١].

وفي حديث طويل عن أبي ذرّ الغفاري رحمه الله عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في وصف المعراج، نأخذ منه:

قلت: يا ملائكة ربّي هل تعرفونا حقّ معرفتنا؟ فقالوا: يا نبي الله وكيف لا نعرفكم وأنتم أوّل من خلق الله... وكُنّا نمرّ بكم وانتم تُسبّحون وتحمّدون وتهلّلون وتُكبّرون وتُمجّدون وتقدّسون، فُنسبّح ونُقدّس...[٢].

من مجموع هذه الأحاديث الشريفة يُفهَم أنّه صلى الله عليه وآله كان أوّل الخلق، وأنّه كان يُسبّح ويُقدّس، فهو السُبّوح القُدّوس منذ صدوره صلى الله عليه وآله. وأمّا كونه صلى الله عليه وآله هو البرهان فهذا ما نطق به القرآن الكريم: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ...**﴾[٣].

---

(١) عيون *أخبار الرضا* عليه السلام، مصدر سابق: ج١ ص٢٠٤ ح٢٢.
(٢) بحار *الأنوار*، مصدر سابق: ج١٥ ص٨ ح٨.
(٣) النساء: ١٧٤.

وفي ذلك يقول صاحب مجمع البيان «قد جاءكم برهان من ربّكم، أي: أتاكم حُجّة من الله يُبرهن لكم عن صحّة ما أمركم به، وهو محمّد، لما معه من المُعجزات القاهرة، الشاهدة بصدقة»[١].

ولو غضضنا الطرف عن كلّ ذلك، فإنّه يكفي في إثبات كون الرسول صلى الله عليه وآله هو الاسم الأعظم وهو السبّوح القدّوس البرهان ما جاء في وصف هذا الاسم وفي نفس المقطع من الدعاء حيث يقول: **الذي هو نور على كلّ نور، ونور من نور.** ومن الواضح جدّاً أنّ الله سبحانه وتعالى هو نور غير مأخوذ من نور، والدعاء صريح في إثبات عدم الاستقلال (**ونور من نور**)، هذا فضلاً عمّا جاء وفي أكثر من مورد أنّه صلى الله عليه وآله هو النور الذي خرج منه كلّ نور وخير. ويكفينا في ذلك ما جاء في خبر جابر بن عبد الله الأنصاري رحمه الله، أنّه قال: قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله: أوّل شيء خلق الله ما هو؟ فقال صلى الله عليه وآله: **نور نبيّك يا جابر خلقه الله ثمّ خلق منه كلّ خير**[٢]، فهو النور الأوّل الذي ابتدعه الله تعالى من نوره واشتقّه من جلال عظمته على حدّ تعبير رواية أُخرى عن جابر الأنصاري أيضاً، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **أوّل ما خلق الله نوري، ابتدعه من نوره، واشتقّه من جلال عظمته**[٣]. فتلخّص أنّه صلى الله عليه وآله هو مظهر الاسم

---

(١) *مجمع البيان في تفسير القرآن*، لأمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي: ج٣ ص٢٥٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
(٢) *بحار الأنوار*، مصدر سابق: ج١٥ ص٢٤ ح٤٣.
(٣) *بحار الأنوار* ، مصدر سابق: ج١٥ ص٢٤ ح٤٤.

الأعظم الأتمّ، وهو الواسطة الأولى والأتمّ في الفيض.

ولولا مخافة الإطالة والخروج كثيراً عن أصل البحث لكُنّا قد وقفنا عند إشارات أكثر لطفاً ودقّة وعظمة، تضمّنها هذا الدّعاء العظيم القدر.

فتلخّص من هذا ـ وممّا تقدّم[١] ـ أنّ المظهر الأتمّ للاسم الأعظم في القوس النزولي هو النور المحمّدي، أو ما يُسمّى أيضاً بالحقيقة المحمّدية[٢]، ومن ثمّ يتأكّد لدينا ما كُنّا قد بيّنّاه سابقاً من أنّ الاسم الأعظم ليس لفظاً يجري على الألسن، وكيف يكون كذلك وهو المتجلّي بالحقيقة العينية المحمّدية؟! وكيف يكون كذلك وهو المنشأ لجميع الآثار الواقعة في عالم الإمكان؟! فهو ليس وجوداً لفظياً ولا وجوداً ذهنياً، وإنّما هو وجود حقيقيّ خارجيّ وعين مُشخَّصة بذلك النور الأتمّ والتجلّي الأكمل، وهكذا الحال مع بقية الأسماء الحُسنى، فكلّها حقائق عينية، ولابدّ أن تكون كذلك وبضمنها الاسم الأعظم، وإلاّ لا يبقى أيّ معنى لها لو كانت مجرّد ألفاظ اعتبارية الوجود، أو مجرّد معان أو مفاهيم ذهنية الوجود فاقدة لأيّ قُدرة للتأثير في الخارج بهذا النحو، وصدور تلك الآثار العظيمة والبديعة التي هي خلاصة عالم الإمكان.

---

(١) أي: في بحث عالم العقل وملحقه.

(٢) الحقيقة المحمّدية ليست شخصاً بعينه وإنّما هي مقام عال مصداقه الأتمّ هو الرسول الكرم محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله ولذا سُمّيت تلك الحقيقة باسمه الشريف. فشخص الرسول صلى الله عليه وآله الخارجي المادّي العنصري مصداق لتلك الحقيقة الأعلائية المقدّسة. انظر: *شرح تمهيد القواعد* للشيخ عبد الله جوادي الآملي الطبري: ص ٤٢٦.

قوسا الوجود «النزول والصعود»

في ضوء ما تقدّم ينبغي أن يُعلم بوجود علاقة وثيقة وأصيلة بين أعلى مراتب العالم العلوي والمتمثّلة بالصادر الأوّل والمظهر الأتمّ للاسم الأعظم، وبين ما دونه من عوالم ومراتب أُخرى ممّا تحيّز في رقعة الوجود والإمكان، فكان هو العلّة الفاعلية أو المبدأ الفاعلي في إيجاد وصدور ما دونه من عوالم شتّى، لكن لا على نحو الاستقلال ـ كما أسلفا مراراً وتكراراً ـ وإنّما هي إرادة بتبع إرادة الله سبحانه وتعالى، فلا تعصف بك التوهّمات. وحيث إنّ كلّ ما دونه هو في أصله نازل أو مُتنزّل منه فقد عُنونَت تلك العلاقة العلّية الأوّلية أو رُسمت على مستوى نصف دائرة سُمّي بقوس النزول(١)، فإذا ما أُطلق

---

(١) لعلّ النكتة في تسمية القوس ـ النزولي والصعودي ـ بذلك هو أنّ هنالك عملية بدء وعملية عود، والبدء هو النزول والصدور من الصادر الأوّل، والعود هو الرجوع إلى الصادر الأوّل، فهو مركز وقطب عالم الإمكان، ولكي يصبح تصوير البدء من نقطة والعود إليها مُمكناً مثّل لكلّ منهما بنصف دائرة، وكلّ نصف هو على شاكلة القوس لكي يصطفّ القوسان فيكوّنا دائرة، ويكون العود ـ صعوداً ـ إلى المبدأ الصدوري والنزولي متعقّلاً، وهذا بخلاف ما لو عُبّر عن النزول والصعود بخطّ النزول وخطّ الصعود فإنّه لا يمكن تعقّل العود «الصعود» والوصول إلى نفس نقطة المبدأ والنزول، لأنّ كلّ خطّين إمّا أن يكونا متعاكسين أو متوازيين أو متقاطعين، وفي كّل الأحوال سوف يستحيل الالتقاء والعود إلى نفس نقطة المبدأ. أمّا الأوّل والثاني فواضحان، وأمّا الأخير فهو لا يمثّل ما نحن فيه فضلاً عن كون انطلاقهما من نقطة التقاطع يمنع التقاءهما، فيعودان متعاكسين. فلا خصوصية للتعبير بالقوسين سوى أنّهما يقرّبان هذا المعنى. يقول صدر المتألّهين: «وقد شبّهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين النزولية والصعودية بالقوسين من الدائرة إشعاراً بأنّ الحركة الثانية انعطافية غير مارّة على الأولى. =

هذا العنوان فإنّه يُراد به عملية الصدور والنزول لموجودات عالم الإمكان بأسره من الصادر الأوّل مُروراً بمراحل ونشآت حتى الوصول إلى عالم المادّة والطبيعة. ومن الثابت في أبحاث علم الكلام أنّ الإنسان ـ وهو الأهمّ ـ في جميع المراتب الطولية لهذا السُّلّم أو القوس النزولي لم يكن يتمتّع بأيّ إرادة واختيار تستدعيان التكليف، ممّا يعني أنّه لم يُرسم له أيّ تكليف في هذا السلّم أو القوس النزولي، ابتداءً من صدوره الأوّل في نشأته الأُولى ونزولاً إلى عالمه ونشأته الأخيرة، وإنّما اقترن التكليف ـ الاصطلاحي ـ في نشأته الأخيرة هذه، أعني: عالم الملك والشهادة والطبيعة والمادّة.

فتحصّل: أنّه يوجد بين العالم العُلوي والعالم السُّلفي قوس نزولي، وقد يُعبّر عنه في نزول الفيض الإلهي على الكون بالليل والليالي، وأنّ الإنسان في جميع مراتب هذا القوس لم يكن مكلّفاً شرعاً.

هذا على مستوى قوس النزول والذي تكون جميع العلل فيه ابتداءً من العلّة الفاعلية للصادر الأوّل حتى الظهور في نشأة عالم المادّة، عللاً إعدادية غير مستقلّة بالذات. فالصادر الأوّل هو المبدأ لعالم الإمكان والعلّة الفاعلية فيه، ولكن لا على نحو الاستقلال، كما عرفت ذلك.

ومن الجدير بالذكر أنّ هنالك قوس نزول آخر يمتاز عن الأوّل باتّصاف السائر فيه بالإرادة والاختيار والتكليف، وذلك عندما يعود

= انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٩ص٣٢١.
واعلم أنّ أصل النزول والصعود الحقيقيين لا يمتّان بصلة إلى عالم المادّة والحسّ، وإنّما هي ظهورات عديدة تبدأ وتنتهي عند الصادر الأوّل وعلى نحو التجلّي، وسوف يتّضح لك ذلك عمّا قريب، فانتظر.

السالك إلى عالم المادّة ـ الخلق ـ في السفر الثالث (من الحقّ إلى الخلق بالحقّ) والرابع (من الخلق إلى الخلق بالحقّ) ولكنّه عود اختياري وتكاملي، وهذا ما سنقف عنده فيما بعد[١].

أمّا على مستوى القوس الصعودي وهو السُّلّم الارتقائي والتكاملي الذي يُتمّم لنا رسم العلاقة الوطيدة والأصيلة ولكن بنحو آخر[٢]، فإنّ العلاقة ـ في نصف دائرة القوس الصعودي - تبدأ وتنطلق من العالم السفلي باتجاه العالم العلوي انتهاءً إلى الصادر الأوّل، وهذا معنى العود. فكما بدأنا وانطلقنا من الصادر الأوّل فإنّه يتحتّم علينا الرجوع والعود إليه ﴿**كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ**﴾[٣] و﴿**يُدَبِّرُ الأمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ**﴾[٤]. فالصادر الأوّل والمظهر الأتمّ للاسم الأعظم هو مبدأ الوجود لهذا العالم وهو غايته أيضاً، فهو واقع في أوّل العلل الفاعلية على مستوى قوس النزول، وفي آخر العلل الغائية على مستوى قوس الصعود. بعبارة أُخرى: هو الواسطة في الفيض نزولاً وصعوداً. فكما هو الواسطة في الإيجاد نزولاً فهو أيضاً الواسطة الأتمّ لوصول كلّ ذي كمال إلى كماله المرتقب والأتمّ، لأنّه صلى الله عليه وآله بلغ أعلى مراتب التكامل والكمال في القوس الصعودي، إذ تُوّج بمقام عليائي لم يبلغه أحد من قبلُ ولا يبلغه أحد من بعد، حيث ارتقى من مقام جمع الجمع وهو

---

(١) في أبحاث الفصل الأوّل.

(٢) القوس النزولي يرسم لنا العلاقة بين العالم العلوي أي الصادر الأوّل وما دونه، وبين العالم السفلي المادّي.

(٣) الأعراف: ٢٩.

(٤) السجدة: ٥.

المشار إليه بقوله تعالى: ﴿**قَابَ قَوْسَينِ**﴾[1] إلى مقـام أحديـة الجمـع [2]

---

(١) النجم: ٩.

(٢) نحتاج في بيان المراد من هذين الاصطلاحين، أعني مقام جمع الجمع ومقام أحديّة الجمع، إلى مقدّمة هامّة مفادها: أنّ هنالك مقامات تقع في مراحل ومراتب السير والسلوك «العرفان العملي» يصل إليها الإنسان السالك، منها مقام قُرب النوافل، ومقام قُرب الفرائض، ومقام الجمع بينهما دون القدرة على التحكم فيهما، ومقام الجمع بينهما مع القُدرة على التحكّم فيهما كيف ومتى شاء الوصل إلى ذلك المقام.

توضيح ذلك: أنّ الإنسان قد يدّعي ـ سواء أكان صادقاً أم كاذباً ـ أنّه مُحبّ لله تعالى، وهي دعوى تجري على ألسنة الكثيرين، وهي دعوى لا تهمّنا بشيء، وإنّما المهمّ هو أن يكون العبد محبوباً لله تعالى ومقرّباً إليه، وهو مقام المحبوبية، حيث لا يكون العبد محبّاً لله فقط وإنّما هو محبوب من قبل محبوبه، وما دام العبد محبوباً لله تعالى فهو في حصن حصين آمن من الخوف والحزن والفزع، وفي الحديث القدسي: **لا إله إلاّ اللّه حصني، فمن دخل حصني أمن من عذابي**» (*توحيد الصدوق*: ص٢٥، باب ثواب الموحّدين، الحديث: ٢٣)، ومقام المحبوبية هذا إنّما يصل إليه المحبوب من خلال قرب النوافل أو قرب الفرائض، بحسب ما عليه العبد من حال ومستوىً سلوكيّ.

وقُرب النوافل فيه يكون الله تعالى عين العبد وسمعه ولسانه، وهو الوارد في روايات وأحاديث قدسية، أشهرها الحديث القُدسي المروي عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، ومن طرق الفريقين: **وإنّه ـ أي العبد ـ ليتقرّب إليّ بالنافلة حتى أُحبّه، فإذا أحببته كُنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته.** (*أصول الكافي*، مصدر سابق: ج٢ ص٣٥٢ ح٧). وعندئذ سوف تكون أعضاء وجوارح هذا المتُنفّل إلهية، وفي هذا المقام يكون العبد المتنفّل قد أوجب النوافل على نفسه، وهو مقام سام إلاّ أنّ العبد يبقى على إنيّته ـ مأخذوة من «أنا» ـ فلا يبلغ مرتبة الفناء التامّ في الله تعالى، وأمّا مقام قرب الفرائض ـ وهو أرفع من =

= السابق ـ فإنّ العبد نفسه سوف يكون عين الله تعالى وسمعه ولسانه ويده، وهو الوارد في الحديث القدسي المروي عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: **ما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالفرائض حتّى أحبّه، فإذا أحببته صار سمعي و**... . (*رياض الصالحين*، للنووي ص٦٣، دار ابن زيدون، ١٩٩٧م، بيروت).

وعظمة المقام الثاني هو أن الله تعالى يُبصر ويسمع وينطق ويبطش من خلال هذا العبد الفاني فيه، فيرضى الله لرضاه ويسخط لسخطه ويغضب لغضبه، وهذا هو خلاصة مرتبة الفناء الأسمى في الله تعالى. ومن هنا يمكنك أن تفهم بوضوح قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في حقّ الصديقة الكبرى ومَن دارت على معرفتها القُرون الأولى ـ الحديث ـ وهو: **إنّ اللّه عزّ وجلّ ليغضب لغضب فاطمة، ويرضى لرضاها** ـ *فرائد السمطين*، لأبي عبد الله الحموي الجويني، تحقيق الشيخ محمّد باقر المحمودي: ج٢ ص٤٦، مؤسّسة المحمودي، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ هـ، بيروت ـ وأروع من سجّل لنا هذا المقام الأرفع هو أمير المؤمنين عليه السلام حيث يقول: **أنا علم اللّه، وأنا قلب اللّه، ولسانه الناطق، وعين اللّه، وجنب اللّه**... ـ *توحيد الصدوق*، مصدر سابق: ص١٦٤ ـ ومن هنا لَكَ أن تفهم بوضوح قوله تعالى: ﴿**أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللّه**﴾ ـ الزمر: ٥٦ ـ .

واعلم أنّ العبد على رُقيّه في مقام قرب النوافل إلاّ أنّه سوف يبقى على محدوديته، لأنّ الله تعالى هو عين العبد، وعين العبد محدودة متناهية، بخلاف ما هو عليه في قُرب الفرائض فإنّ العبد يصير عين الله تعالى، وعين الله غير متناهية، فتدبّر في ذلك وافهم.

فإذا عرفت كلّ ذلك فاعلم أنّ هنالك مقاماً آخر يصل إليه العبد وهو الجمع بين مقام النوافل ومقام الفرائض، فإن جمع بينهما دون أن يكون قادراً على التحكّم فيهما كيفما يشاء فهذا هو المقام الثالث والمسمّى بمقام جمع الجمع، فهو مقام الجمع بين المقام الأوّل والثاني، ولكن دون أن تكون له القدرة على التحكمّ فيهما، وإن أمكنه التحكّم فيهما كيفما شاء ومتى شاء ذلك فهذا هو المقام الرابع والأخير وهو المُسمّى بأحدية الجمع، والمُسمّى أيضاً بمقام «أو أدنى».

وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿**أَوْ أَدْنَى**﴾ فاختصّ به صلى الله عليه وآله على نحو الأصالة، وارتقى إليه أهل بيته على نحو الوراثة، وكيف لا يرتقي مقامه الأوحد هذا فيكون هو الأدنى من الله تعالى دون سائر عالم الإمكان، ويكون هو حجاب الله تعالى وليس من بعده حجاب. كيف لا يكون كذلك وهو الصادر الأوّل والمظهر الأتمّ للاسم الأعظم؟!

وقد جاء هذا المعنى الأعلائي صريحاً في حديث مرويّ عن أبي ذرّ الغفاري رحمه الله عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وهو يصف المعراج ـ وقد تقدّم ذكر شطر من هذا الحديث ـ والذي تُسجّل لنا فيه الملائكة هذه الحقيقة بحروف من نور، فتقول: **فما أُنزل من الله فإليكم، وما صعد إلى الله فمن عندكم**[1].

فهو صلى الله عليه وآله المظهر الأتمّ للكمال المطلق ومنه يرث ما دونه كمالاتهم، ورحم الله القائل على لسان حاله صلى الله عليه وآله.

ومن لم يرث منّي الكمال فناقص على عقبيه ناكص في العقوبة
ومن مطلعي النور البسيط كلمعة ومن شرعي البحر المحيط كقطرةِ

= واعلم أنّ المقام الرابع ـ أحدية الجمع ـ هو خاصّية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بالأصالة، ومقام أهل البيت عليهم السلام بالوراثة، فليس لأحد دونهم عليه السلام الوصول إلى ذلك، دون المقامات الثلاثة الأولى فمن الممكن الوصول إليها، وهي مفتوحة لكلّ إنسان وإلى يوم القيامة.

استفدنا هذا التوضيح من دروس في العرفان النظري لسماحة سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري، الدرس السادس ٢٤ رجب ١٤٢٣ هـ، وقد أخذناه عنه مباشرة في محضر الدرس.

(١) *بحار الأنوار*، مصدر سابق: ج١٥ص٨ ح٨.

وإنّي وإن كنتُ ابن آدم صورةً ولي فيه معنىً شاهد بأُبوّتي[١]

وبجملة واحدة قد تضمّنت كلّ تلك المعاني الرفيعة صرّح بها صاحب التمهيد وهو يصف الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله؛ يقول: «ثمّ الصلاة والسلام على محمّد مطلع تناثر كلّ خير وتمام، مُفتتح فواتح كلّ فتح ومُختتم كلّ ختام»[٢]، فهو صلى الله عليه وآله مُفتتح كلّ فتح، وهذا هو معنى كونه العلّة الفاعلية والمبدأ لكلّ موجود في عالم الإمكان، وهو مُختتم كلّ ختام، وهذا هو معنى كونه صلى الله عليه وآله المنتهى والعلّة الغائية التي يتحتّم على كلّ صادر عنه السيرُ نحوه والانتهاء إليه. وفي هذه الرحلة يكون الإنسان مُريداً ومختاراً ومكلّفاً[٣]، حيث تبدأ الرحلة التكاملية والسفر الأول من الأسفار الأربعة وهو السفر من الخلق (عالم الإمكان) إلى الحقّ تعالى.

والآن وبعد تعرُّضِنا لهذه اللوحة الإبداعية في الوجود، بدءاً وعوداً،

(١) *تمهيد القواعد* لصائن الدين ابن تُركه الأصفهاني، مع حواشي السيد محمد رضا قمشئي والسيد الميرزا محمود قمّي، تقديم وتصحيح وتعليق السيد جلال الدين الأشتياني: ص١٢٧، الناشر: بوستان كتاب قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨١هـ ش.

(٢) *تمهيد القواعد*: ص ١٦٢.

(٣) لا ينحصر التكليف بالإنسان فحسب وإنّما يعمّ كلّ الخلائق، قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أَمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ الأنعام: ٣٨ ـ فكلّ نوع من الدواب ـ وبلا استثناء ـ هو اُمّة حالها حال اُمّة الإنسان، وحيث إنّ الله تعالى لم يترك اُمّة بلا نذير﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ فاطر: ٢٤، فإنّه يثبت لدينا وجود التكليف لجميع تلك الأُمم، فما لم يكن هنالك تكليف فإنّه لا معنى لإرسال النذير، ولكن هذا التكليف ليس بدرجة واحدة وإنما كلّ نوع وخلق له تكليفه الخاصّ به.

نزولاً وصعوداً، إيجاداً وتكاملاً، نكون قد أوضحنا جُلّ ما أردنا إيضاحه في هذه المقدّمة الثانية.

تتمّة: التجافي والتجلّي

لم يبق لدينا سوى أن نُبيّن نُكتة مهمّة تتعلّق بقوس النزول، وبها تتمّ هذه المقدّمة، وبها يتمّ التمهيد.

والنكتة هي بيان المراد من النزول والتنزّل على مستوى قوس النزول، وبعبارة أوضح: ما هو المراد من هذا النزول والانتقال والتحوّل، والذي يمثّل نوعاً وضرباً من ضروب الحركة؟

وللإجابة عن ذلك ينبغي أن يُعلم أنّ للنزول والانتقال والحركة صورتين هما:

الأولى: النزول والانتقال على نحو التجافي، وهو خاصّ بالموجودات المادّية.

الثانية: النزول والانتقال على نحو التجلّي، وهو خاصّ بالموجودات المجرّدة عن المادّة ذاتاً.

توضيح ذلك: إنّ النزول والحركة والانتقال إذا كان لازمه خُلوّ المكان المُنزَل والمنتَقل عنه فإنّه يكون على نحو التجافي، كما هو الحاصل عادة في حركاتنا وانتقالاتنا في عالم الطبيعة والمادّة. فعندما تنتقل من غُرفة في بيتك إلى غُرفة أُخرى فلا شكّ أنّ الغرفة الأُولى سوف تخلو منك. أمّا إذا كان الانتقال والحركة والنزول لا يلزمه خُلوّ المكان الأوّل عنه، بل يبقى مُحافظاً على مرتبته الوجودية فيه، فإنّه

يكون على نحو التجلّي.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذين الاصطلاحين اللذين يمثّلان نوعي النزول والانتقال؛ قال الله تعالى: ﴿**تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ**﴾(١) وحيث إنَّ المؤدّى هو خُلوّ المضاجع عن جُنوبهم فقد عبّر بالتجافي، وهو النوع الأوّل من النزول، وأمّا النوع الثاني ففي قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ**﴾(٢)، مع ملاحظة خصوصية وجوده تعالى في أيّ مكان وزمان.

ومن مصاديق النزول على نحو التجلّي ما تقدّم بحثه في آية ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾(٣)، وقد ذكرنا هناك(٤) مجموعة نكات تتعلّق بأصل وجود العوالم السابقة على عالم المادّة وبقيت نكات أُخرى منها ما يتعلّق بالمقام وهو النزول على نحو التجلّي.

لقد عرفنا هنالك أنّ خزائن الأشياء موجودة عنده تعالى، وأنّ ما عنده لا ينفد ولا يتغيّر ﴿**مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ**﴾(٥)، ومن الواضح أنّه لا يمكن تصوير كون الشيء نازلاً من عنده وهو عنده باق إلاّ إذا كان النزول على نحو التجلّي، فلو كان على نحو التجافي فإنّ مفاد ﴿**مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ**﴾ لا يكون صحيحاً، وأيضاً لا يبقى معنى

(١) السجدة: ١٦.
(٢) الأعراف: ١٤٣.
(٣) الحجر: ٢١.
(٤) انظر عنوان «من أدلّة وجود العوالم السابقة» في ذيل المقدّمة الأولى.
(٥) النحل: ٩٦.

لقوله ﴿عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾. وعليه فما دام الشيء نازلا منه وهو عنده باق، فإنّ نزوله يكون على نحو التجلّي. فالآية الكريمة تُثبت نزولاً لما هو باق عنده ولا ينفد، وهكذا الحال في موارد أُخرى للنزول من قبيل قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾[1] وأيضاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[2] وقوله: ﴿مَا نُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾[3]، فإنّ نزول القرآن ونزول الملائكة بل جميع الموجودات المجرّدة عن المادّة إنّما هو على نحو التجلّي.

ويمكن تقريب هذا المعنى بمثال يُضرب عادة، مفاده هو: أنّ المعلومة الكامنة في ذهن العالِم بها إذا ما أراد نقلها من ذهنه وتدوينها على الورق، فلا شكّ أنّ الذهن لن يخلو منها بعد تدوينها، وهذا يعني أنّ المعلومة قد صار لها وجود وظهور آخر وهو الظهور والوجود الكتبي بعدما كانت مقتصرة على وجودها الذهني.

وهذا هو معنى النزول والانتقال على نحو التجلّي، ونفس هذه الورقة التي دوّنت فيها المعلومة لو اقتطعت من الكرّاس أو الدفتر ووُضعت في مكان آخر، فلا شكّ أنّ ذلك الكرّاس سوف يكون خلواً منها، وهذا هو معنى التجافي.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ النزول من العوالم العلوية إلى العالم السُفلي إنّما هو على نحو التجلّي، ولذا فكلّ واحد منّا له وجود

---

(١) الرعد: ١٧.

(٢) القدر: ١.

(٣) الحجر: ٨.

وظهور في تلك العوالم العلوية والنشآت السابقة على عالم المادّة.

بعبارة أُخرى: لم يكن عالم الطبيعة والمادّة قبل وجوده وظهوره هذا عدماً محضاً وإنّما كان له نشآت وظهورات أُخرى تُناسب أنظمة ومقتضيات العوالم تلك. وهذا هو معنى ارتباطنا الأصلي والفعلي بالصادر الأوّل والعوالم العلوية التي صدرنا عنها.

من خلال ذلك يتبيّن لنا السرّ في شوقنا إلى تلك العوالم، وتحديداً إلى الصادر الأوّل والمظهر الأتمّ للاسم الأعظم، ذلك الموطن الأصلي الذي انحدرنا منه ونظلّ نهفو إليه ﴿**فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ**﴾(١). ولك أن تتأمّل كثيراً في قوله صلى الله عليه وآله: **حبّ الوطن من الإيمان.**(٢) فأيّ وطن عناه؟ وأيّ إيمان يكون منه ذلك الحبّ؟

ومن هنا يُمكنك أن تستنير بإضاءة وإشراقة جديدة من الحديث الشريف للرسول الأكرم والأشرف زاده الله تعالى شرفاً وعزّة وكرامة، حيث يقول: **أنا وعلي أبوا هذه الأمّة**(٣)، فتأمّل في ذلك كثيراً، واطفِ السراج فقد طلع الصُبح.

---

(١) إبراهيم: ٣٧.

(٢) *سفينة البحار* للشيخ عباس القمّي: ج٨ ص٥٢٥، نشر دار الأسوة، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ، طهران.

(٣) *علل الشرائع*، لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي «الصدوق»: ج١ ص٢٧، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٦ هـ النجف الأشرف.

الفصل الأول

الأسفار العملية الأربعة

- شواهد المُنتهى والرجوع
- السفر الأوّل: من الخلق إلى الحقّ
- السفر الثاني: من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ
- السفر الثالث: من الحقّ إلى الخلق بالحقّ
- السفر الرابع: من الخلق إلى الخلق بالحقّ

شواهد المُنتهى والرجوع

- الشواهد القرآنية
- الشواهد الروائية

الشواهد القرآنية

لقد اتّضح لنا من جملة الأبحاث السابقة أنّ للإنسان حقائق ونشآت في عوالم سبقت عالمه المادّي هذا وجوداً ـ وهي عالم المثال وعالم العقل وعالم الربوبية ـ وأنّ الإنسان قد تنزّل من مواطنه العُلوية الأصلية إلى هذه النشأة الماديّة وعالم الطبيعة عبر قوس معنوي سُمّي بقوس النزول، وأنّ تنزّله من هنالك إلى هنا كان على نحو التجلّي لا التجافي، وأنّه في رحلته الأولى وتنزّله عبر قوس النزول لم يكن مريداً ومختاراً ومكلّفاً بحيث يترتّب عليه ثواب أو عقاب، وجنّة أو نار، ونحو ذلك ممّا يقتضيه التكليف الشرعي، وأنّه في قبال تلك البداية والانطلاقة عبر قوس النزول يُوجد عَود ونهاية ورحلة تمتاز بوجود الإرادة والاختيار والتكليف عبر قوس سُمّي بقوس الصعود.

وهنا نحاول تسليط الضوء على هذه الرحلة أو الحركة الثانية التي تبدأ من عالم المادّة وتنتهي عند المنتهى الأخير والغاية القُصوى. إنّها رحلة العود والرجوع إلى عالمه ومبدئه الأصيل. ﴿**إِنَّا للهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾[1]، و﴿**إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى**﴾[2].

---

(١) البقرة: ١٥٦.

(٢) العلق: ٨.

فالإنسان ـ وهو الذي سخِّر له ما في السماوات وما في الأرض ـ عندما انتهى به المطاف والرحلة الأُولى إلى هذا المقام، أعني: عالم المادّة والهيولى والاستعداد والحركة، عالم الخروج من القوّة إلى الفعل، لابدّ له من عودة ورجوع إلى حيث مبدئه الأوّل وموطنه الأصلي الذي انطلق منه، أو جِيء به منه ـ على الأصحّ ـ ، وقد عرفت أنّ العود يمتاز بكون الإنسان مَريداً ومختاراً ومكلّفاً فيه، ولهذا سوف تترتّب مسؤولية عُظمى على جميع أقواله وأفعاله وحركاته وسكناته واعتقاداته ونيّاته، فبالنيات تكمن حقائق الأعمال وجدواها[١].

وبذلك سوف يكون قوس الصعود مفترق طرق، حيث ينقسم السير أو الطريق فيه إلى طريق جنّة وطريق نار، إلى ثواب وإلى عقاب، وإلى درجات في الجنان، ودركات في النيران.

فإدراك الإنسان لعظم المسؤولية المُلقاة على عاتقه وإرادته واختياره كلّها عوامل في رسم سلوكه وسيره نحو هذا الطريق أو ذاك.

إنّ آخر مرتبة وعالم من مراتب وعوالم قوس النزول يصلها الإنسان هي مرتبة وعالم المادّة والطبيعة الذي يمثّل أدنى وآخر نقطة في عالم الوجود، إذ ليس دونها إلاّ العدم.

بعبارة أُخرى: إنّ للوجود الخارجي حاشيتين، حاشية ما بعدها[٢]

---

(١) قال رسول الله صلى الله عليه وآله : **يا أيّها الناس إنّما الأعمال بالنيات**. انظر: **كنز** ***العمال***، مصدر سابق: ٧٢٧٢.

(٢) ربّما التعبير بالبعدية في قوله «ما بعدها» يُوهم بوجود مرتبة وجودية بعد عالم المادّة وهي مرتبة العدم، وهو غير صحيح؛ لأنّ العدم المحض هو بطلان =

إلاّ العدم، وهي الهيولى الأولى أو عالم المادّة، وحاشية ما قبلها وجود آخر ـ إذا جاز التعبير هنا بالحاشية ـ وهي المتمثّلة بوجود الحقّ سُبحانه وتعالى، وتلك الحاشية المادية التي هي آخر مراتب القوس النزولي عندما يصل إليها الإنسان فإنّه يؤمر بالحركة والسفر نحو المبدأ

= محض، فلا تحقّق ولا ثبوت له في الخارج قطعاً. نعم، له حظّ من الوجود الذهني كمفهوم، وهذا خارج عن محلّ البحث.

ثمّ إنّ التعبير بالبعدية هنا تعبير مسامحي يُضطرّ إليه لضيق الخناق في التعبير، وإلاّ فإنّ البعدية الحقيقية الواقعة في ذيل عالم المادّة تعني العودة والسير نحو المبدأ. كما أنّ التعبير بالقبلية «ما قبلها» هو الآخر تعبير يُضطرّ إليه لضيق الخناق في التعبير، لأنّ الله سبحانه «**لا يُوصف بزمان ولا مكان**» ـ *بحار الأنوار*: ج١ ص٩ ح٣٠ باب ١٤ ـ وهو تعالى كما قال عنه أمير المؤمنين علي عليه السلام: **كان ربّي قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، ولا غاية ولا منتهى لغايته، انقطعت الغايات عنده، فهو منتهى كلّ غاية**. *أصول الكافي*: ج١ ص٨٩ ح٥.

وهنا نودّ أن نُلفت النظر إلى نكتة مهمّة تتعلّق بلغة التعبير وإيصال المعارف وهي أنّ العرفاء والسُلاّك عندما يصلون إلى المعارف العُلوية يضيق بهم الخناق في مقام التعبير وإيصال ما تحقّقوا به إلى الآخرين، ولذا يضطرّون إلى استعمال الرمز والإشارة للتعبير عن ذلك. وأمّا ما هو شائع من أنّهم أرادوا بذلك انحصار المعارف بمريديهم وخواصّهم فهو غير صحيح؛ بدليل استعمالهم للغة الرمز والإشارة فيما بينهم ممّا يؤكّد لنا أنّ لغة الرمز والإشارة عندهم هي أصليّة يستعملونها بين الخواصّ والعوامّ، ولذا لا يدرك البسطاء مفاد كلماتهم، وإذا ما أدركوا شيئاً منها فإنّهم يرمونهم بأبشع التهم، وما ذلك إلاّ نتيجة جهلهم بمراداتهم ومقاصدهم.

ستكون لنا وقفة أُخرى ـ في خاتمة الفصل الأول ـ نوضّح فيها المسألة بشكل أفضل، علماً أنّ مقام إيصال المعارف عندهم يبدأ في سيرهم الثالث والرابع وسوف يأتي بيان ذلك فيما بعد.

والعود إليه برحلة تكاملية، تبدأ من السفر الأوّل «السفر من الخلق إلى الحقّ»، وإلاّ فإنّه قبل هذا العالم لا يوجد أمر ولا نهي، ولا سفر ولا تكامل[(١)].

هذا وقد عرفت أنّ السفر نحو المبدأ هو سفر معنويّ لا مادّي، فإنّ السفر المادي يكون المبدأ فيه مادّياً والمنتهى كذلك، كانتقالك الحسّي من مكان إلى آخر، وأمّا في السفر المعنوي فالمسألة تختلف ولو من حيث المنتهى، وما نحن فيه يكون مبدأ الرحلة والسفر مادياً وهو عالم المادّة والطبيعة إلاّ أنّ المنتهى والمقصد والغاية ليس ماديّاً، وإنّما هو منتهى في درجات الوجود وسُلّم الوجود.

ويكون السفر الأوّل ـ إن جاز لنا التعبير ـ عرضياً، أي هو سفر في عرض عالم المادّة لا في طوله[(٢)]، وهذا بخلاف ما هو عليه في السفر الثاني «بالحقّ في الحقّ»[(٣)] فإنّه سفر طولي في نشآت الوجود، حيث

---

(١) انظر المقدّمة الثانية من التمهيد.

(٢) يمكن تقريب معنى العرضية والطولية بمثال حسّي، وهو: لو كنت تُريد الدخول برفقة أخيك إلى المكتبة، فإمّا أن تدخلا معاً سويّة دون أن يتأخّر أحدكما عن الآخر، وإمّا أن يتأخّر أحدكما عن الآخر، والأوّل هو معنى العرضيّة فيكون دخولك في عرض دخول أخيك، وهو معنى المعيّة. فالمعيّة ـ مضموناً ـ تؤدّي مفاد العرضية. والثاني هو معنى الطولية، فالمتأخّر كان دخوله في طول دخول الأوّل. وعليه يكون المراد من السير العرضي هنا هو أنّ السالك يسير نحو الحقّ وهو لازال مرتبطاً ومتعلّقاً وغير متجاوز لعالم المادّة، بخلاف ما سيكون عليه الحال في سفره الثاني.

(٣) هكذا أسماه صدر المتألّهين ـ *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*: ج١ ص١٣ ـ وقد يُعبّر عنه أيضاً بـ «السفر من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ» وهذا ما =

لابدّ أن يتجاوز هذه النشأة المادّية إلى نشأة ما وراء المادّة[(١)]، وهذا هو السفر المعنويّ الحقيقيّ والمقصود في كلمات الحكماء الإلهيين والعرفان الربانيّين.

فالأسفار الأربعة ـ بإيجاز ـ تعني: السفر في درجات وسُلّم الوجود، حيث السير من مرحلة إلى مرحلة أُخرى أكمل من الأُولى، ومنها إلى مرحلة أُخرى، وهكذا حتى يصل العبد السالك إلى غايته المنشودة، أعني الحقّ سبحانه وتعالى، فهو غاية الغايات، ومنتهى كلّ غاية، على حدّ تعبير الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام[(٢)].

هذا، والشواهد القرآنية والروائية والأدلّة العقلية القاطعة تُثبت أنّ الإنسان لم يأت إلى هذه الدنيا ليقف عندها وفيها، وإنّما جاء إلى هنا ليبدأ مسيرته الكبرى نحو الله سبحانه وتعالى.

= عبّر به جملة من الأعلام وتبعهم عليه سيّدنا الأستاذ الحيدري ـ كما سيأتي ـ وهو تعبير أوضح من الأوّل وأجلى بلا إشكال، ولكنّ الأوّل أوجز وأمتن وأدقّ، لأنّ الساحة والحضرة الإلهية المقدّسة يصعب أن يقال إنّ فيها مبدأً وفيها منتهى، فتلك من صفات المخلوق المحدود، فليس للحقّ تعالى نهاية أو بداية، وربّما عبّر صدر المتألهين بـ «في» اختصاراً للمبدأ «من» وللمنتهى «إلى».

(١) لعلّ في التعبير بـ «ما وراء المادّة» مسامحة واضحة، لأنّ السير إلى الله تعالى يعني: الرجوع إلى المبدأ والعالم العُلوي السابق وجوداً على عالم المادّة، فهو عود إلى ما قبل الطبيعة انطلاقاً من الطبيعة، وقد عرفنا ـ آنفاً ـ أنّه ليس وراء عالم الطبيعة إلاّ العدم، وقد عرف عن العرفاء قولهم: إنّ الغايات في الانتهاء إلى البدايات. وهذا هو معنى الرجوع، و﴿إِنَّ إِلى رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾ العلق: ٨.

(٢) سبقت الإشارة إلى هذا القول، وهو: **كان ربي قبل القبل بلا قبل... فهو منتهى كلّ غاية**. (*أصول الكافي*: ج١ ص٨٩ ح٥).

ومن جملة الشواهد القرآنية قول الله تعالى: ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ﴾[١]، والكلمة هنا هي كلمة التوحيد[٢]، ومحلّ الشاهد يكمن في كلمة «تعالوا» فإنّها تتضمّن معنى الارتفاع والعلوّ. فأصل اللفظ مأخوذ من التعالي وهو الارتفاع من موضع هابط إلى مكان عال[٣]. وبعبارة أُخرى: إنّ أصله هو طلب الإقبال إلى مكان مرتفع[٤]، وفي ذلك يقول صاحب المفردات: «أصله أن يُدعى الإنسان إلى مكان مُرتفع... فكأنّه دعا إلى ما فيه رفعة»[٥]، وقد عُرف عن العرب أنّ ذوي الأطفال منهم كانوا يقفون مساءً على مرتفع وينادون أولادهم في السفح: تعالوا، أي: اصعدوا.

ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الإنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ﴾[٦] فكلمة «إلى» تُفيد الانتهاء والمُنتهى، فلابدّ للإنسان أن يكدح ويتحرّك ويُسافر ليصل إلى المنتهى وهو الله سبحانه وتعالى. تقول الآية: ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ﴾ ولم تقل: إلى ربّ العالمين! وهذا يعني أن كلّ إنسان

(١) آل عمران: ٦٤.
(٢) ممّا قاله صاحب الميزان بهذا الصدد «.. ويكون محصّل المعنى: تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم وهي التوحيد... لكن الدعوة في الآية إنّما هي إلى التوحيد العملي»، *الميزان في تفسير القرآن*، مصدر سابق: ج٣ ص ٢٧٠-٢٧١.
(٣) *التفسير الكبير*، مصدر سابق: ج٨ ص٨٦.
(٤) *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، للعلامة محمود الآلوسي البغدادي: ج٣ ص١٨٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
(٥) *مفردات ألفاظ القرآن*، العلامة الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان الداودي، ٥٨٤ انتشارات ذوي القُربى، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـ، قم.
(٦) الانشقاق: ٦.

ينتهي إلى منتهى معيّن ـ كما سيتّضح لنا ذلك فيما بعد ـ فإنّ الطرق إلى الله سبحانه بعدد أنفاس الخلائق، فالكلّ ينتهي إليه تعالى ولكن كلّ بطريقه المخصوص[1].

ومنها: قوله تعالى: ﴿**مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللهِ**﴾[2]، وكلمة «إلى» بمعنى الانتهاء وليس المراد منها المعيّة، فيكون المؤدّى هو: مَن أنصاري في هذا السفر إلى الله سبحانه وتعالى؟

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ**﴾[3]، وهنا نحتاج إلى الوقوف عند كلمة «**بيته**» أ بيت القلب والدنيا والشهوات هو ، أم هو بيت الطين والآجر؟ وبعبارة أُخرى: هو عالم المادّة بأسره، أم هو بيته الشخصي المُكوَّن من الطين والحجارة؟

ينبغي أن تكون الهجرة من الأوّل لا الثاني، وإلاّ فما قيمة الهجرة من بيت الطين والحجارة ما دام قلب المهاجِر معلّقاً بهذه الدنيا وشهواتها؟

إنّ الهجرة التي تجعل أجر من يموت فيها على الله تعالى هي

(١) لعلّ المراد هو أنّ ما سيُلاقيه العبد إنّما يكون بقدر ما حصل عليه من معارف، نظرية وعملية، علمية وشهودية، عقلية وقلبية، وإلاّ فإنّ الكلّ سوف يُلاقي الله ربّ العالمين، ولكن بأيّ شكل وحال؟ أقول: لعلّ اللقاء سيكون بمن عرفه «عقلاً وقلباً»، وحيث إنّ المعارف تختلف من شخص لآخر فإنّ المرئيّ سوف يختلف حاله مع أنّه واحد ذاتاً لا غير.

(٢) آل عمران: ٥٢.

(٣) النساء: ١٠٠.

الهجرة والسفر إليه وحده لا السفر إلى الأحجار في مكّة المكرمة، وإن كانت الأخيرة مظهراً للتوحيد أيضاً، لكنّها ليست هي المقصودة أوّلاً وبالذات، وإنّما المقصود أوّلاً وبالذات في الطواف هو الطواف حول معاني التوحيد الحقيقية[1].

فالهجرة لابدّ أن تكون باتجاه الله سبحانه وتعالى، وحقيقة الطواف لابدّ أن تكون حوله.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**إِنَّا للهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾[2]. ولعلّ هذا النصّ القرآني الشريف من أروع النصوص التي تحاكي ما نحن فيه وتختصر لنا بكلّ عمق وإيجاز تاريخ الإنسان بشقّيه وقوسيه، أعني: قوس النزول وقوس الصعود. فالإنسان بدأ من الله تعالى ﴿**إِنَّا للهِ**﴾ وسينتهي إليه من حيث الغاية والمآل ﴿**وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾. وما دام الابتداء منه والأوبة إليه، فهو سبحانه الأوّل وهو الآخر، ولكن بالنسبة إلى الإنسان ونسبته إلى الله تعالى، وإلاّ فإنّ الله سبحانه لا أوّل لأوّليّته ولا آخر لآخريّته. فالله سبحانه لا أوّل له ولا آخر، وإنّما يرتبط الأمر بحركة الإنسان نفسه الذي يبتدئ من الله سبحانه وينتهي إليه[3].

وهذا الفهم أو الطرح هو خلاصة مما يُمكن استفادته من قراءة أبي حامد الغزالي لمعنى الأوّلية والآخرية، وقد سقناها لتقريب

---

(١) انظر: *التربية الروحية*، السيد كمال الحيدري: ٢١٥ ـ ٢١٦ ـ الناشر دار فراقد، الطبعة السادسة، ١٤٢٤ هـ، قم.

(٢) البقرة: ١٥٦.

(٣) انظر: *التوحيد*، محاضرات السيد كمال الحيدري، مصدر سابق: ج١ ص٧٩.

وتوضيح ما نحن فيه في هذا المقام[١].

وتوجد شواهد قرآنية أُخرى لا يسعنا الوقوف عندها جميعاً، من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾[٢] وأيضاً ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ﴾[٣]، كُلّها تؤكّد هذه الحقيقة، وهي أنّ الإنسان لم يأتِ إلى هذه النشأة المادّية ليقف عندها أو يكون ساكناً فيها، وإنّما جاء لكي يبدأ رحلته الحقيقية وهي السفر حيث المُنتهى عبر قوس أسموه بقوس الصعود.

الشواهد الروائية

وهي كثيرة ويصعب حصرها، لذا سوف نذكر جملة منها، وهي من الوضوح بمكان بحيث لا تحتاج إلى أيّ توضيح أو تعليق.

منها: ما جاء في أخبار داود عليه السلام: **قل لعبادي المتوجّهين إليّ بمحبّتي، ما ضرّكم إذا احتجبتم عن خلقي إذا رفعت الحجاب فيما بيني وبينكم حتى تنظروا إليّ بعيون قلوبكم**[٤].

---

(١) انظر: *المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى*، لأبي حامد الغزالي: ص١٤٦ ـ سلسلة بحوث ودراسات، تحقيق الدكتور فضلة شحاذة ـ دار المشرق، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، بيروت.

(٢) العلق: ٨.

(٣) المؤمنون: ١١٥.

(٤) *المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء*، للمحقّق والمحدّث والحكيم محسن الكاشاني (الفيض الكاشاني)، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر غفاري: ج٨ ص٦١، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ، قم.

ومنها: عن الإمام الصادق عليه السلام: **أسـألك إيمانـاً لا أجـل لـه دون لقائك تُحييني وتُميتني عليه**[١].

ومنها: عن أمير المؤمنين عليه السلام: **من أحبّ لقاء الله سبحانه وتعالى سلا عن الدنيا**[٢].

ومنها: عن الإمام السجاد عليه السلام في مناجـاة المريـدين: **فأنـت لا غيرك مـرادي، ولـك لا لـسواك سـهري وسـهادي، ولقـاؤك قُـرّة عينـي، ووصلك مُنى نفسي...**[٣].

وعنه عليه السلام أيضاً في مناجـاة المفتقـرين: **وغُلّتـي لا يُبرِّدُهـا إلاّ وصلُك، ولوعتي لا يُطفئها إلاّ لقاؤك، وشوقي إليـك لا يَبُلُّـهُ إلاّ النظـر إلـى وجهك، وقراري لا يقرّ دون دُنُوّي منك...**[٤].

ومنها: عن موسى عليه السلام: **يا ربّ أين أنت فأقصدك؟**

فقال: إذا قصدتني فقد وصلت[٥].

فالسير نحوه تعالى وطلب القرب منه، يهتـف بـه القـرآن والـسنّة الشريفة[٦]، وينبغي أن يُعلم «أنّ درجات القُرب لانهاية لها، وحقُّ العبد

---

(١) *أصول الكافي*، مصدر سابق: ج٢ ص٥٨٥ ح١٨.

(٢) *غرر الحكم ودُرر الكلم*، عبد الواحد الآمدي التميمي: ٤٢١، تحت رقم (٨٥٢٧) ـ طبع دار القارئ، ١٤٠٧ هـ ـ بيروت.

(٣) *مفاتيح الجنان*، مصدر سابق: ص١٨٠.

(٤) *مفاتيح الجنان*: ص١٨٢.

(٥) *المحجّة البيضاء*، مصدر سابق: ج٨ ص٧٤.

(٦) يُطلق اصطلاح «السنّة» ويُراد به عند مدرسة أهل البيت قول المعصوم وفعله وتقريره، ممّا ورد عن النبي وآله عليهم السلام.

أن يجتهد في كلّ نَفس حتّى يزداد فيه قُرباً»[١]، ولذلك قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: **من استوى يوماه فهو مغبون ومن كان آخر يوميه خيرهما فهو مغبوط، ومن كان آخر يوميه شرَّهما فهو ملعون؛ ومن لم ير الزيادة في نفسه فهو إلى النقصان؛ ومن كان إلى النقصان فالموت خير له من الحياة**[٢].

ومن الواضح أنّ كلَّ مسافر يحتاج في سفره إلى راحلة، وهكذا ما نحن فيه، حيث يحتاج المسافر والمهاجر والعائد إلى ربّه إلى زاد وراحلة، وآداب ورسوم، يحتاج إلى علوم واعتقادات ورياضات شرعية. كلّ هذه الأمور يحتاج أن يتزوّد بها في هجرته وسفره المعنوي حتى يستطيع أن يديم هذا السفر إلى الله سبحانه وتعالى.

وهنالك روايات كثيرة يُرجع إليها في مظانّها قد بيّنت لنا نوع وحقيقة الزاد الذي يتزوّد به المسافر، وعرّفتنا بالراحلة، وما هي الآداب والرسوم التي ينبغي مراعاتها والسير عليها في أثناء هذا السير المعنوي نحو المنتهى، نحو الله سبحانه وتعالى، نقتطف من رياضها ـ على سبيل التيمّن لا البيان، والمثال لا الحصر ـ بقدر ما يُمليه المقام علينا في تصوير معنى الراحلة، فإنّنا في سيرنا المعنوي نحو الأُفق الأعلى والحضرة الأسمى نحتاج إلى راحلة تنسجم مع هذا الحال، وقابلة

---

(١) *المحجّة البيضاء*، مصدر سابق: ج٨ ص٧٥.

(٢) *معاني الأخبار*، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، صحّحه، وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري: ٣٤٢، ح٣، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ، قم.

لحمل الأثقال، من ذنوب وجفاء وإهمال، فتغسل الروح والقلب من تلك الأدران، إنّها راحلة الليل ومركب السلوك وبُراق السير إلى الله تعالى؛ عن الإمام العسكري عليه السلام أنّه قال: **إنّ الوصول إلى الله عزّ وجلّ سفر لا يُدرك إلاّ بامتطاء الليل**[1].

فصلاة الليل خير راحلة للسفر، لأنّ **لربّكم عزّ وجلّ في أيام دهركم نفحات فتعرّضوا لها**[2]، وهذه النفحات مستمرّة بالنزول غير منقطعة؛ **﴿وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً﴾**[3].

فلا ينبغي ترك قيام الليل، قال الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام: **لا تدع قيام الليل، فإنّ المغبون من غبن قيام الليل**[4]، ولا ترك تلك الخلوة التي تكسو صاحبها نوراً، سُئِل الإمام علي بن الحسين عليه السلام: ما بال المتهجّدين بالليل من أحسن الناس وجهاً؟ قال: **لأنّهم خلوا بالله فكساهم الله من نوره**[5]، فأولئك هم أُولو النهى وخيار هذه الأمّة. قال رسول الله صلى الله عليه وآله : **خياركم أولي النهى**، قيل: يا رسول الله من أُولو النهى؟ فقال: **المتهجّدون بالليل والناس نيام**[6].

فكلّ ليلة يقومها الإنسان لله تعالى فهي ليلة قدر بالنسبة إليه؛ لأنّ

---

(١) *بحار الأنوار*، مصدر سابق: ج٧٨ ص٨٣.

(٢) *المعجم الأوسط*، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني: ج٣ ص٢٥٧ رقم ٢٨٧٧، دار الحديث، القاهرة.

(٣) الإسراء: ٢٠.

(٤) *معاني الأخبار*، مصدر سابق: ص٣٤٢، ح١.

(٥) *علل الشرائع*، مصدر سابق: ج٢ ص٦٥ ح١، باب ٨٧.

(٦) *بحار الأنوار*، مصدر سابق: ج٨٧ ص١٥٨ ح٤٦.

عطاء الله لا يختصّ بليلة القدر فقط، ولو تعرّض الإنسان لنفحات الله وعطائه في مظانّها وفي أوقاتها وبأعمالها المخصوصة لحصل عليها[١].

وينبغي الالتفات إلى روح الصلاة ومعناها لا أن نكتفي بصورة الصلاة، فإذا كانت صلاة الإنسان مجرّد صورة بلا معنى، وظاهراً بلا باطن؛ حيث لم يتحقّق الإنسان في مرتبتها الباطنية وسرّها من خشوع وعدم التفات إلى غير الله تعالى، فإنّ هذا الإنسان سوف يكون هو بنفسه مجرّد صورة إنسان دون أن يتحقّق بحقيقته[٢].

واعلم أنّ صلاة كلّ إنسان هي فرع معارفه التوحيدية أوّلاً وبالذات فتكون صلاتك حاكية عن الحال الذي أنت عليه، وقد جاء عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: **إنّ الرجلين من أمّتي يقومان في الصلاة، وركوعهما وسجودهما واحد، وإنّ بين صلاتيهما مثل ما بين السماء والأرض**[٣].

ولا ينبغي أن يخدعك من أبى السجود والأمّارة بالسوء، فيُصوّران لك بُعد المُلتقى بالحبيب لكونك في أوّل الطريق، فما تلك إلاّ أوهام الأخسرين أعمالاً، فدعها خلف ظهرك في أوّل تكبيرة إحرام وأنت ترفع يديك، ورتّل مع من جعل عُمره بِذلةً في طاعة مولاه وأمضاه

---

(١) انظر: *التربية الروحية*، مصدر سابق: ص٢٢٤ ــ ٢٥.

(٢) انظر كتاب *سرّ الصلاة* (معراج السالكين وصلاة العارفين) للسيد الإمام الخميني: ص٥١، مؤسّسة تنظيم و نشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، طهران.

(٣) *بحار الأنوار*، مصدر سابق: ج٨١ ص٢٤٩ ح٤١.

بالسجود والدعاء وهو يقول: **وإنّ الراحل إليك قريب المسافة**[١]، واعقد قلبك على المعيّة المُربحة فإنّ الله تعالى: ﴿**مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ**﴾[٢]، **وطوبى لمن أخلص لله العبادة والدعاء فلم يشغل قلبه بما ترى عيناه ولم ينسَ ذكر الله بما تسمع أذناه ولم يحزن صدره بما أعطِي غيره**[٣].

ختاماً لهذه الشواهد القُدسية نتزوّد بأنوار ملكوتية أفاض بها فم الولاية الخالد أمير المؤمنين علي عليه السلام في مناجاته الشعبانية حيث يقول:

إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك، وأنر أبصار قُلوبنا بضياء نظرها إليك حتى تخرق أبصارُ القلوب حُجُبَ النور فتصل إلى معدِن العظمة وتصير أرواحنا مُعلّقة بعزِّ قُدسك[٤].

---

(١) *مفاتيح الجنان*، مصدر سابق، دعاء أبي حمزة الثمالي: ص٢٤٦.

(٢) الحديد: ٤.

(٣) *وسائل الشيعة*، مصدر سابق: ج١ ص٥٩ ح٣، كتاب الطهارة، الباب الثامن من أبواب مقدّمة العبادات.

(٤) *مفاتيح الجنان*، المناجاة الشعبانية: ص٢١٨.

السفر الأول

من الخلق إلى الحقّ

■ المراد من هذا السفر.

■ معنى الاحتجاب والفناء.

■ خصوصيات السفر الأوّل.

■ السلوك وخطر الشطحات.

■ أهمّية شرعية الرياضات.

المراد من هذا السفر

السـفر هـو الحركـة مـن المـوطن، متوجّهـاً إلـى المقـصد بطـيّ المنازل[1]، أو كما يرى البعض أنّه عبارة عن توجّه القلب إلـى الحـقّ تعالى بالذكر[2]، أو هو ارتقاء من صـفة إلـى صـفة[3]، وعليـه فهنالـك حركة وتوجّه وارتقاء من وضع إلى آخر.

ومبدأ السفر الأوّل هو هذه النشأة المادّية «من الخلق» وهـي نـشأة لم يكن الإنسان قد تعرّف فيها على الله سبحانه وتعـالى إلاّ بقـدر مـا يحمله من ارتكاز وفطرة، وأنّه لم تبدأ رحلته بعد.

---

(١) *رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة*، للعارف المحقّق محمّد رضا القمشئي الأصفهاني، مطبوع على هامش كتاب *شرح الهداية* للمولى صدرا: ص٣٩٤، الطبعة الحجرية.

(٢) *رسائل ابن عربي*، للشيخ الأكبر محيي الدين محمّد بن علي بن محمّد بن أحمد ابن عربي الحاتمي الطائي، وضع حواشيه محمّد عبد الكريم النمري: ص٤٠٧ ـ دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ ، بيروت.

(٣) *الرسالة القشيرية*، لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القُشيري النيشابوري، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف: ص٤١٠ ـ الناشر: بيدار، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ ش، قم.

ويعني هذا أنّ الإنسان ما دام منطلقه الأوّل مادّياً وأنّه سوف يـضع قدمه في أوّل الطريق فإنّ وجوده وجود مادّي ولم يصر بعـدُ وجـوداً حقّانياً.

والوجود الحقّاني هو الوجود الذي لا موضع للأنانية فيه، فكلّـه لله تعالى، حيث لا يرى شيئاً في كلّ شيء سوى الله تعالى؛ **ما رأيت شـيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه**[1]، فلا يرى في الوجـود إلاّ الله والـشيء الجميل الحسن، ولا وجود للقبيح في نظره[2].

والإنسان السالك يسير في سفره الأوّل باتّجاه التخلّص من أنانيتـه وإنّيته، وما دام هو في دائرة وحدود هذا السفر «من الخلق إلى الحـقّ» فإنّ للأنانية صوتاً وللذات قدماً في مرتكز النفس.

وحيث إنّ هذه النشأة المادّية هي نشأة الكثرة لا الوحـدة، ونـشأة الغيبوبة ونشأة حركة التجافي، حيث يعني الحركـة فيـه الخـروج مـن القوّة إلى الفعل، وأنّ كـلّ جُـزء لاحـق لا يتحقّـق إلاّ بانعـدام الجـزء السابق، فهي فضلاً عن كونها نشأة الكثرات الحاضرة بالفعل فإنّها نشأة الكثرة التي تغيب بعض أجزائها عن البعض الآخـر. وهـذا هـو مُـراد الحكماء من أنّ وجود الأشياء في عالم المادّة يكون بنحو تـدريجي لا دفعي فإنّه ـ وفي ضوء ما تقدّم ـ سوف يكون الحاكم في هذه النـشأة هو الكثرةُ لا الوحدة، ولذا تجد السالك إلى الله تعالى في هـذا الـسفر الأوّل يكون مُحتجباً عن الوحدة، وهذا الحجاب ناشئ من الكثرة.

---

(١) *مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية*، مصدر سابق: ص٢٢.

(٢) انظر: *التربية الروحية*، مصدر سابق: ص٩٠.

بعبارة أُخرى: إنّ الوحدة محجوبة عن السالك بالكثرة، أو إنّه محجوب بعالم المادّة عن الوحدة، ولذا فهو في هذا السفر الأوّل يبدأ رحلة تنقله من عالم الكثرة إلى عالم الوحدة، من عالم المادّة والطبيعة إلى الله تعالى، من عالم الآثار إلى المؤثّر، وبعبارة فلسفية: إنّه سفر وانتقال من المعلول إلى العلّة، وهذا هو معنى السفر من الخلق إلى الحقّ.

فيكون مقصد السالك هنا هو الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، والمؤثّر الحقيقي والعلّة التامّة وهو الحقّ تبارك وتعالى، والمبدأ في سلوكه وانطلاقه هو عالم الآثار المعلول والكثرة الحقيقية، فلا المقصد فيه كثرة، ولا المبدأ والمنطلق في قوس الصعود فيه وحدة حقّة.

معنى الاحتجاب والفناء

عرفنا ممّا تقدّم أنّ السفر الأوّل هو سفر من عالم الكثرة «الخلق» إلى عالم الوحدة «الله تعالى»، وأنّ السالك في هذا السفر لابدّ أن يجعل الكثرة مُحتجبة بالوحدة، لا أن يجعل الوحدة محتجبة بالكثرة. فإنّه في مبدأ هذا السفر كانت الوحدة عنده محتجبة بالكثرة، لكنّه في خاتمة هذا السفر لابدّ أن تكون الكثرة هي المحتجبة بالوحدة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما معنى الاحتجاب هذا؟ أهو بمعنى إعدام عالم الكثرة أم هو شيء آخر؟

والجواب هو أنّ المراد من الاحتجاب هو عدم رؤية عالم الكثرة، لا أنّه عدمٌ لعالم الكثرة. بعبارة أُخرى: هو عدم الالتفات إلى الكثرة والانشغال التامّ بالوحدة. ومن الواضح أنّ عدم الالتفات إلى الشيء لا

يعني انعدامه خارجاً.

ولعلك تسأل: كيف يمكن التصديق بحالة عدم الالتفات هذه؟ أيُعقل أن لا يلتفت الإنسان إلى أفعاله؟

والجواب هو أنّ هذا المعنى حاصل، ولنا شاهد قرآنيّ على حصوله مع كون الفعل المرافق له موجباً للألم الشديد، وهو قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ**﴾، فالنسوة هنا مع كونهنّ أضعف الناس إلاّ أنّهن لم يجدن ألم قطع الأيدي عند لقائهنّ يوسف عليه السلام بل صحْنَ بدهشة: ﴿**مَا هذَا بَشَراً**﴾ وقُلن بوجد: ﴿**إِنْ هذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ**﴾[1].

وهنا يعلّق صاحب الرسالة القشيرية قائلاً: «فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق، فما ظنّك بمن تكاشف[2] بشهود الحقّ سبحانه»[3]، وعليه فعدم الالتفات أمر ممكن، بل واقع، بل كثير الوقوع.

وهذا المعنى للاحتجاب هو نفسُهُ معنى الفناء، فإنّ السالك في هذا المقام الذي هو منتهى السفر الأوّل، لا يرى في العالم إلاّ الوحدة، وبذلك تحتجب الكثرة فيصير المرئيّ واحداً لا غير، وهو الله سبحانه وتعالى، وهذه هي وحدة الشهود، حيث لا يرى السالك غير محبوبه ومقصوده، فيكون السالك عارفاً بربّه، ويبقى عليه فيما بعد أن يرى بعينه الأُخرى أنّ الوحدة كامنة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، وذلك

---

(١) يوسف: ٣١.

(٢) أي أُزيلت عنه الحُجب.

(٣) *الرسالة القُشيرية*، مصدر سابق: ص١٤٠.

عندما يصير السالك في وجوده حقّانياً ووليّاً من أولياء الله تعالى، وهذا ما سنعرفه فيما بعد.

وما دمنا بصدد بيان معنى الفناء فإنّه ينبغي توضيح مراتبه، فإنّ للفناء مراتب ثلاثاً، هي:

المرتبة الأولى: الفناء عن التعلّقات النفسية.

المرتبة الثانية: الفناء عن التعلّقات القلبية.

المرتبة الثالثة: الفناء عن الذات.

والأول هو المعبّر عنه أيضاً بالفناء الأفعالي، حيث يصل السالك إلى مرتبة لا يرى فيها أفعاله، بمعنى أنّه يراها أفعال الله سبحانه وتعالى لا أفعاله الشخصية، وهذا هو معنى عدم الالتفات. وبهذه المرتبة يصل السالك إلى التوحيد الأفعالي، حيث يرى نفسه آلة ـ إذا صحّ التعبير ـ تصدر من خلالها أفعال الله تعالى؛ فليس للأنا فعل يُذكر، ولذا فهي تترقّق شيئاً فشيئاً ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[1]، وعندئذ لا تبقى للعبد الفاني هذا مشيئة، وإنّما هي مشيئة الله تعالى فقط.

والثاني هو المُعبّر عنه بالفناء الصفاتي، حيث يفنى العبد عن صفاته وخصائصه وأخلاقه، بمعنى عدم الالتفات لها لا بمعنى انعدامها، ولذا فهو يرى أنّ ما يتمتّع به من صفات هو مجرّد عارية تلبّس بها وهي عائدة إلى الله تعالى، فإن أحسّ بالشجاعة ـ مثلاً ـ فإنّه لا يأخذه الزهو وإنمّا يأخذه الخضوع والتوسّل، وبهذا الفناء الصفاتي يصل العبد الفاني هذا إلى التوحيد الصفاتي.

---

(١) التكوير: ٢٩.

أمّا الثالث وهو الأرقى والمسمّى أيضاً بالفناء الذاتي وبه يصل العبد إلى التوحيد الذاتي، فهو الفناء وعدم الالتفات إلى نفس الذات فضلاً عن أفعالها وصفاتها، وبذلك لا يرى العبد غير الله تعالى، وانّه مجرّد مملوك لا يناسبه حتّى قول «أنا» فضلاً عن الشعور بها، فيصل به المطاف إلى أن يكون الالتفات إلى نفسه وذاته ذنباً لا يُقاس به ذنب آخر، وهذا هو معنى القول المأثور: «وجودك ذنب لا يُقاس به ذنب»[1]. وعندئذ يتخلّص من ذلك المقتضي لوجود النزاع بينه وبين ربّه: «بيني وبينك إنّيّ يُنازعني»[2]؛ فإنّ حجاب الإنّية هو أكثف الحُجب وأعقدها حيث يحتجب القطْرُ عن البحر.

---

(١) *منازل السائرين*، لأبي إسماعيل عبد الله الأنصاري، شرح كمال الدين عبد الرزاق القاساني، تحقيق وتعليق مُحسن بيدارفر: ص٣٠٢، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، ١٣٨١ ش، قم. وهذا المقطع الشعري ينقله إلينا ابن خلكان في ترجمته للجنيد، حيث يقول: قال الشيخ الجنيد: ما انتفعت بشيء انتفاعي بأبيات سمعتها ـ من جارية ـ تقول:

إذا قلتُ أهدى الهجر لي حلل البلى ... تقولين: لولا الهجر لم يطب العيشُ
وإن قلتُ: هذا القلب أحرقه الهوى ... تقولي: بنيران الهوى شرف القلبُ
وإن قلتُ: ما أذنبتُ؟ قلتِ مجيبة ... حياتك ذنبٌ لا يُقاس به ذنبُ

وفيات الأعيان، لابن خلكان: ج١ ص٣٧٤، نشر مؤسّسة الشريف الرضي: ١٣٦٤ ش، قم.

(٢) هذا صدر بيت شعر، وعجزه هو «فارفع بلطفك إنّي من البين» وهو من أشعار الحسين بن منصور الحلاّج، انظر: *ديوان الحلاّج*، وضع حواشيه وعلّق عليه: محمّد باسل عيون السود: ٥٧، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ ، بيروت، وأيضاً: *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*: ج١ ص ١١٦.

وممّا لا شكّ فيه هو أنّنا لا نلتفت إلى حجابية «الأنا» ما دُمنا منطلقين منها في كلّ حركاتنا وسكناتنا، فتغيب بذلك تلك الحقائق العُلوية عن أبصارنا، ولا ينبغي الشكّ في كون الباني الأوحد لهذا الحجاب وغيره من الحُجب هو الإنسان نفسه، فإنّ السالك كلّما اصطدم بحجاب ـ سواء كان ظلمانياً أو نورانياً ـ فإنّه هو المقوّم له بنفسه. وأمّا الطرف الآخر فإنّه لا يمكن أن يحتجب بأيّ حجاب من تلقاء ذاته لأنّه نور السماوات والأرض، فكيف يغيب عن أحد؟

ومن هنا تجد ذلك التعبير القرآني لواقع الحال الذي نحن عليه يُنبّه إلى حقيقة احتجابنا عنه، فيقول جلّ وعلا: ﴿**فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ**﴾(١). فإنّيّة النفس والذات مانعة عن الانفتاح على ذلك الأُفق النوراني الذي لا يحدّه حدّ.

إذاً ينبغي أن يكون الهدف الأسمى هو العود إلى ذلك الأصل واندراج وانطفاء ذواتنا في طيّ الذات الواجبة كما تندرج القطرة في البحر، وهذا هو معنى الفناء الحقيقي للذات، فلا غضاضة بعد ذلك إذا ما سُئلت القطرة: ما أنتِ؟ فتقول: أنا البحر.

وذلك هو كمال الانقطاع إلى الله تعالى. عن الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام: «**إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك...**»(٢)، وفي ذلك يقول السيد الخميني رحمه الله: «كمال الانقطاع المشار إليه هو الخروج من منزل الذات والذاتية ومن كلّ شيء وكلّ شخص للارتباط به

---

(١) ق: ٢٢.

(٢) *مفاتيح الجنان*، مصدر سابق: ٢١٨.

والانقطاع عن الغير...»[١] فيغيب وجوده الظلّي في وجود الحقّ تعالى من خلال المعاينة والشهود، ولسان حاله هو:

وجودي أن أغيب عن الوجودِ بما يبدو عليّ من الشهودِ[٢]

وفي هذه المراتب الثلاث يقول السيد الطباطبائي رحمه الله: «فأوّل ما يفنى منهم الأفعال، وأقلّ ذلك على ما ذكره بعض العلماء ستة: الموت والحياة والمرض والصحّة والفقر والغنى، فيُشاهدون ذلك من الحقّ سبحانه كمن يرى حركة ولا يُشاهد مُحرّكها وهو يعلم به فيقوم الحقّ سبحانه في مقام أفعالهم، فكأنّ فعلهم فعله سبحانه... ثُمّ يفنى منهم الأوصاف وأُصولها –على ما يظهر من أخبار أهل البيت عليهم السلام– خمسة: الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر، وقام الحقّ سبحانه في ذلك مقامهم... ثمّ يفنى الذات، وينمحي الاسم والرسم، ويقوم الحقّ سبحانه مقامهم»[٣].

وتُوجد نتائج مهمّة وشواهد قرآنية تتعلّق بهذه المراتب الثلاث لا يسع المقام للوقوف عندها، ولكن ممّا ينبغي أن يذكر ويؤكَّد هو أنّ العبد الفاني بفناءاته هذه يكون قد ترقّى وجوده من ذلك الوجود المادّي البائس إلى الوجود الحقّاني الخالد، وبذلك يكون قد شرع في السفر الثاني.

---

(١) *المظاهر الرحمانية*، رسائل الإمام الخميني العرفانية: ص٤١، مؤسّسة تنظيم ونشر تُراث الإمام الخميني رحمه الله، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

(٢) *الرسالة القشيرية*، مصدر سابق: ص١٣٣.

(٣) *رسالة الولاية*، مصدر سابق: ص٢١٥ ـ ٢١٨.

ولهذه الفناءات الثلاثة اصطلاحاتها الخاصّة عند العرفاء حيث يُطلقون على فناء أفعال العبد في فعل الحقّ تعالى بالمحو، ويُطلقون على فناء صفاته في صفته تعالى بالطمس، وعلى فناء وجوده في وجوده تعالى بالمحق[(١)].

وتوجد للعرفاء مجموعة من الاصطلاحات يتداولونها في المقام لا يسعنا الوقوف عندها طويلاً، ولكن سوف نأخذ منها ما ينفعنا فيما نحن فيه وعلى نحو الإجمال[(٢)].

إنّ المشهور بينهم هو أنّ للنفس الإنسانية مقامات سبعة وهي «النفس، العقل، القلب، الروح، السرّ، الخفيّ، الأخفى»، وهذا ما أشار إليه السيد الخميني رحمه الله في شرح حديث جهاد النفس، حيث يقول: «ولنفس الإنسان ـ وهي من عالم الغيب والملكوت ـ مقامات ودرجات قسّموها بصورة عامّة إلى سبعة أقسام...»[(٣)].

• والمراد بالنفس هو حبّ الدنيا، ولسان حالها قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا...**﴾، فمن كان قابعاً في مقام النفس وحبّ الدنيا يكون طالباً لأيّ شيء سواء كان حسناً أو سيئاً، خيراً أو شرّاً، فهو كالأنعام بل أضلّ سبيلاً، ولذا فمثل هذا الإنسان ﴿**مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ**﴾[(٤)].

---

(١) انظر: *تعليقة الحكيم السبزواري على الحكمة المتعالية*، مصدر سابق: ج١ص٢١.

(٢) سوف تكون هنالك وقفة جليلة عند بعض هذه المقامات في أواخر أبحاث السفر الرابع ضمن عنوان «مقامات السّر والخفي والأخفي» فانتظر.

(٣) *الأربعون حديثاً*، للسيد الإمام الخميني رحمه الله، تعريب السيد محمّد الغروي: ص٢٢، مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي، قم.

(٤) البقرة: ٢٠٠.

• وأمّا مقام العقل فهو مقام ﴿**مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾[(١)].

• وأمّا مقام القلب فهو أوّل مقام الإحسان الذي سُئل عنه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، فقال: **أن تعبد الله كأنّك تراه**[(٢)].

• أمّا مقام الروح فهو مقام «أنّ» لا «كأنّ» فتعبد الله لا «كأنّك تراه» تشبيهاً بل «أنّك تراه» تحقيقاً.

• وأمّا مقام السرّ وهو المقام الخامس، ففيه يصل الإنسان السالك إلى مرتبة الفناء في الله تعالى، ولسان حاله هو: **ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه**[(٣)].

• ثمّ يأتي المقام السادس وهو مقام «الخفي» حيث تكون جوارح ووسائل وأدوات السائل إلهية، وهو مقام قرب النوافل الذي تقدّم الحديث عنه، والمشار إليه بالحديث القدسي: **ما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به...**[(٤)].

• ولكنّك عرفت آنذاك أنّ هنالك مقاماً أرفع منه وهو مقام قرب الفرائض، وهذا المقام هو المعبّر عنه أيضاً بمقام «الأخفى» وهو المقام السابع حيث يصير السالك المسافر سمع الله تعالى ولسانه وعينه ويده، فيخرج من الدائرة الضيّقة، دائرة المحدودية ليرتقي عالم اللاحدودية،

---

(١) البقرة: ٢٠١.

(٢) صحيح *البخاري*، محمّد بن إسماعيل البخاري: ج١ص٢٠، دار إحياء التراث.

(٣) *مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية*، مصدر سابق: ص٢٢.

(٤) *رياض الصالحين*، مصدر سابق: ص٦٣.

لأنّه قد قطع أشواطاً ارتقى من خلالها من قيد المتناهي إلى إطلاق اللامتناهي، (**وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالفرائض حتّى أحبّه فإذا أحببته صار سمعي و...**)[1]، هذه هي المقامات السبعة التي عُرفت واشتهرت على ألسن العرفاء.

وعلى أيّ حال، فإنّ خلاصة ما يقوله هؤلاء الأعلام في الأسفار الأربعة ـ العملية ـ وفي السلوك العملي هو أنّ السالك إلى الله تعالى في هذا السفر الأوّل لابدّ أن يصل إلى حالة ومرتبة لا يرى إلاّ الله سبحانه وتعالى، فلا يرى الكثرة أبداً، وإنّما هي الوحدة لا غير، ولا يوجد في الدار غيره تعالى من ديّار.

خصوصيات السفر الأوّل

الخصوصية الأُولى: أنّ هذا السفر هو سير إلى الله سبحانه وتعالى من عالم المادّة والطبيعة، وأنّ وجوده لم يصر بعد حقّانياً، بخلاف الأسفار اللاحقة التي يكون السالك فيها وجوداً حقّانياً فيكون سيره فيها جميعاً بالله تعالى، ممّا يعني أنّ سيره وسفره الأوّل متناه لأنّه يسير في متناه، وهو عالم المادّة حتى الوصول إلى الله تعالى.

الخصوصية الثانية: في هذا السفر تكون الوحدة محجوبة عن السالك بالكثرة حتى يصل إلى نهاية مطافه فتحتجب عنه الكثرة بالوحدة، فالمبدأ شيء والمنتهى شيء آخر، حيث يفنى في الله تعالى ويصير بعدها وجوداً حقّانياً ليبدأ رحلته الأُخرى في السفر الثاني.

---

(١) *بحار الأنوار*، مصدر سابق: ج٣٩ ص٢٤٧.

الخصوصية الثالثة: عندما ينتهي السالك إلى نهاية مطاف السفر الأوّل فإنّ الوحدة التي تكون حاجبة للكثرة ستتجلّى له بكلّ مظاهرها، فيُدرك بجلاء ذلك المعنى المُتجلّي: ﴿**لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ للهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ**﴾[١]. وهذا يعني أنّ المسافر في هذا السفر الأوّل يكون قد قامت قيامته، وفي القيامة تتجلّى وحدانية الله تعالى، أي تظهر لهم بعدما كانت كامنة لا يُبصرها الناس نتيجة غفلتهم، ولذا جاء في الحديث: **موتوا قبل أن تموتوا**[٢]، وكفى بالقرآن واعظاً ومنبّهاً حيث يقول: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا للهِ**﴾[٣]، فهذه دعوة قرآنية صريحة للقيام لله، و«هو اليقظة من سِنة الغفلة والنهوض من ورطة الفترة»[٤]. فلتكن قيامتنا باختيارنا نحن قبل أن تكون بغير إرادتنا واختيارنا: **إذا مات أحدكم فقد قامت قيامته، يرى ما له من خير وشرّ**[٥] **والناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**[٦]، أي هم في غفلة وسُبات عميق بعمق تعلّقهم بالدنيا، فإذا قامت قيامتهم استيقظوا وأدركوا ما كانوا عليه وما كان ينبغي لهم فعله، ولكن ﴿**فنادَوْا وَلَاتَ حِينَ مَنَاص**﴾[٧].

---

(١) غافر: ١٦.
(٢) *بحار الأنوار*، مصدر سابق: ج٧٢ ص٥٩.
(٣) سبأ: ٤٦.
(٤) *منازل السائرين*، مصدر سابق: ص٣٤.
(٥) *كنز العمال*، مصدر سابق: ٤٢١٢٣.
(٦) *عوالي اللآلي* لابن أبي جمهور الأحسائي: ج٤ ص٧٣ رقم٤٨ ـ تحقيق ونشر آقا مجتبى العراقي، ١٤٠٥ هـ قم.
(٧) سورة ص: ٣.

واعلم أنّه:

- **في كلّ نَفَس موت**[١]
- **وفي كلّ وقت فوت**[٢]
- **وفي كلّ لحظة أجل**[٣]
- **وإنّك طريد الموت الذي لا ينجو منه هاربه، ولا يفوته طالبه، ولابدّ أنّه مُدركه، فكن منه على حذر أن يدركك وأنت على حال سيئة...**[٤]

فـ «**أسمِعوا دعوة الموت آذانكم قبل أن يُدعى بكم**»[٥].

أمّا الذين ماتوا قبل أن يموتوا واستيقظوا من غفلتهم، فقامت قيامتهم وغابت عنهم الكثرة، فأولئك ﴿**لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وفِي الآخِرَةِ**﴾[٦].

ولذا ينبغي على العاقل أن يسعى حثيثاً للوصول إلى الموت الاختياري الذي هو في قبال الموت الاضطراري الذي يقع تحت طائلته الجميع، أمّا الاختياري فلا يحصل إلاّ لمن عظمت همّته، فهجر الدنيا وطلّقها ثلاثاً وهاجر نحو الحقّ سبحانه وتعالى.

---

(١) غرر *الحكم ودرر الكلم*، مصدر سابق: ٦٤٥٥.

(٢) غرر *الحكم ودرر الكلم*: ٦٤٥٦.

(٣) غرر *الحكم ودرر الكلم*: ٦٤٥٧.

(٤) *نهج البلاغة*، المختار من كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ـ نسخة المعجم المفهرس ـ ص١٢٧، كتاب ٣١، مؤسسة النشر الإسلامي الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ، قم.

(٥) غرر *الحكم و درر الكلم*، مصدر سابق: ٢٤٩٢.

(٦) يونس: ٦٤.

ولقد أحسن شيخ الإشراق السهروردي حيث يقول: «نحن لا نعتبر الحكيم حكيماً حتى يستطيع بإرادته أن يخلع بدنه»[١]. وفي هذا التعبير كناية وإشارة واضحة إلى الموت الاختياري.

وللحكيم الإلهي والمعلّم الأوّل كلمة تناسب ما نحن فيه، حيث يقول: «من حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى، جُوزي هناك أحسن الجزاء اضطراراً، فلا ينبغي لأحد أن يفتر عن الطلب والحرص والاهتمام في الارتفاع إلى ذلك العالم. وإن تعب ونصب، فإنّ أمامه راحة لا تَعَب بعدها أبداً»[٢].

السلوك وخطر الشطحات

عرفنا أنّ منتهى السفر الأوّل هو احتجاب الكثرة عن السالك بالوحدة وأنّه لم يعد يرى غير الحقّ سبحانه في الدار من ديّار.

وهنا ـ كما يرى ذلك جملة من الأعلام ـ قد تصدر من بعض السلاّك بعض الشطحيات[٣] فيُحكم بكفره وإقامة الحدّ عليه، وقد وقع هذا

---

(١) *العدل الإلهي* للأستاذ الشهيد مرتضى مطهري: ص ٢٣٨، ترجمة محمّد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ هـ ، قم.

(٢) *اثولوجيا*، لأرسطو طاليس: ١٧٣-١٧٤، الميمر الأوّل ـ مطبوع في حواشي القبسات للمحقّق الداماد، الطبعة الحجرية، ١٣١٢ هـ .

(٣) الشطح: عبارة عن كلمة عليها رعونة ودعوى. نادراً ما توجد من المحقّقين، انظر: *رسائل ابن عربي*، مصدر سابق، ص ٤٠٨، وفي ذلك يقول أيضاً:

الشطح دعوى في النفوس بطبعها ... لبقيّة فيها من آثار الهوى
هذا إذا شَطَحَتْ بقول صادق ... من غير أمرٍ عند أرباب النُّهى

انظر: *الفتوحات المكيّة* للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ضبطه وصحّحه=

كثيراً في هذا المجال وعلى امتداد التـاريخ الإسـلامي، فبعـضهم كـان يقول: «سبحاني ما أعظم شأني»[١]، ويُنسب إلى آخر أنّه كان يقول:

ثمّ بـدا في خلقه ظـاهراً   في صُورة الآكل والشاربِ[٢]

وعنه أيضاً:

أأنـت أم أنا هذا في إلهين؟   حاشاك حاشاك من إثبات اثنينِ[٣]

فهو يرى ـ فـي البيـت الأوّل ـ ظهـور الله تعـالى فيـه لأنّـه آكـل وشارب، ويرى ـ في الثاني ـ أنّهما إلهٌ واحد وليسا إلهينِ، وفي كلمـة أخرى كان يقول «أنا الحقّ»[٤]، وإلى غير ذلك من الشواهد.

إنّ القائلين بذلك هم من السُلاّك الذين وصلوا إلى مرتبة لا يرون في الوجود أحداً غير الله تعالى، فهم لا يرون حتى ذواتهم لأنّها فنيـت في الله تعالى، بمعنى عدم الالتفات لها أبداً.

= ووضع فهارسه أحمد شمس الدين: ج٤ ص٢٤، الباب ١٩٥، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ ، بيروت.

(١) يُنسب هذا القول إلى أبي يزيد البسطامي، وهو من السلاّك المشهورين، والذي يرى صاحب الرسالة القُشيرية أنّه كان من جملة الداعين إلى الالتزام بالشريعة المقدّسة ويحرصون على ذلك، حيث يقول: «قال أبو يزيد: لو نظرتم إلى رجل أُعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء، فلا تغترّوا به، حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة»، *الرسالة القشيرية*، مصدر سابق: ص٥٦.

(٢) يُنقل ذلك عن الحسين بن منصور الحلاّج، انظر: *سير أعلام النُبلاء*، للحافظ محمّد بن أحمد الذهبي: ج١٤ ص٣٤٥، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٥م، بيروت.

(٣) *ديوان الحلاج*، مصدر سابق: ص٥٧.

(٤) *منازل السائرين*، مصدر سابق: ص١٨.

لكنّ هذه الحال والمرتبة على سموّها ورفعتها، تُعتبر من المراحل الحسّاسة من مراحل السير والسلوك والخطيرة أيضاً، حيث يكون بعضهم عرضة لصدور بعض الشطحات الموجبة ـ ظاهراً ـ لكفرهم.

ومن الواضح أنّ هذه الشطحات إنّما تصدر منهم وهم في حالة المحو لا في حالة الصحو[١]، حالة الغفلة[٢] عن كلّ شيء لا حالة الحضور والإلتفات إلى الكثرة.

ولا يخفى أنّ الشطحات هي ضرب من كشف الأسرار التي لا يصحّ أن تُعرض لأيّ أحد وإنّما لابدّ من حصر الإفشاء بها إلى أهلها، أعني من لهم الاستعداد على فهم ذلك وتحمّله، وهذا ليس من باب حفظ نفس السالك ـ وإن كان ذلك مطلوباً ـ ولكن من باب وضع الشيء في موضعه، وهذا هو مقتضى الحكمة، ناهيك عن كون كتمان السرّ هو من أوجب الشروط التي اشترطها العُرفاء في السير والسلوك، وأنّ الإفشاء بها مخلّ بالهدف ومانع عن تحقيق المطلوب[٣].

---

(١) الصحو: رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة، والمحو: رفع أوصاف العادة ـ انظر: *الرسالة القُشيرية*، مصدر سابق: ص١٤٤-١٤٧.

(٢) ولكنّها غفلة تصبو لها القلوب وتطرب لها الأرواح، فهي مرتبة سامية من مراتب الكمال، بخلاف تلك الغفلة الأُولى عن عالم الوحدة والانشغال التامّ بعالم الكثرة. فالثانية لمن آثر السفر على الإقامة في دار الغرور والغَرَر، والأولى لمن آثر الإقامة على السفر.

(٣) انظر: *رسالة في السير والسلوك* لآية الله السيد محمد مهدي بحر العلوم، مطبوع في ذيل كتاب «*تذكرة المتقين في السير والسلوك إلى الله*: ص٣٥٦، الناشر: مدين، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ ، قم».

وممّا يُنسب إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام في هذا المجال قوله عليه السلام لميثم التمّار رضي الله عنه:

وفي الصـــدر لبانات إذا ضاق بها صـــدري
نكـــتّ الأرض بالكفّ وأبـديت لها ســـرّي
فمهما تنبتُ الأرض فذاك النبتُ من بذري[(١)]

وفي رواية عن جابر بن يزيد الجعفي أنّه قال: «إنّ أبـا جعفـر عليه السلام قال لي سبعين حـديثاً، فلمّـا رحـل عـن الـدنيا ضـاق صـدري، وصعب عليّ كتمان تلك الأحاديث، فـذهبتُ إلـى أبـي عبـد الله عليه السلام، فعرضت هذه الحالة، فقال لي أن أذهب إلى الـصحراء، وأحفـر الأرض، وأضع رأسي في الحفرة، وأقول: إنّ محمداً بن علي الباقر عليه السلام قال لي: كيت وكيت، وأدفن الحفرة»[(٢)].

فهذا هو سمت وطريقة أهـل البيـت عليهم السلام فـي التعامـل مـع الأسرار الإلهية حيث الوقاية ـ وهي خير من العلاج ـ من إيقاع الناس في دائرة الشكّ والمعارضة والإنكار وتجنيب السالك من الوقـوع فـي شرَك الغرور، والالتفات إلى النفس وضعف الخلوص وتلويث القلـب نتيجة التفات الناس حوله بعد انكشاف أمره ومنزلته.

وعلى أيّ حال، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: أيكون الـسالك في حالة صدور مثل هذه الشطحات منه معذوراً أم غير معذور؟

---

(١) *بحار الأنوار*، مصدر سابق: ج٤٠ص٢٠٠.
(٢) *رسالة في السير والسلوك* للسيد بحر العلوم، مصدر سابق: ص٣٥٧.

هنا يوجد بحثان:

الأوّل: بحث فقهيّ، وهو خارج عن محلّ الكلام، ولكن مع ذلك يمكن القول إنّ القائل بتلك الألفاظ وغيرها ـ من الشطحات ـ إنّما قالها وهو غير ملتفت، فيكون حاله حال القائل بها وهو نائم؛ فهو معذور ولا يترتّب عليه أيّ حكم شرعاً، لأنّه غير ملتفت لأصل وجوده فضلاً عمّا يقوله.

بهذا يحاول البعض توجيه ما يقع فيه السلاّك من شطحات، وذلك بحملهم على كونهم كالنائمين، أو هم كذلك.

الثاني: هو أنّ السالك عندما يصل إلى هذه المرتبة وهي احتجاب الكثرة عنه بالوحدة، وأنّه لا يرى في الوجود غيره سبحانه، فصدرت منه شطحات في هذا المجال، فهل هذا السالك كامل في سلوكه؟

بعبارة أُخرى: أتعدّ صدور الشطحات منه دليل على صحّة سلوكه أم هي دليل على نقصه؟

ههنا خلاف بين أهل الفنّ ـ العرفاء ـ فمنهم من يُصحّح له ذلك، لأنّ من صدرت منه الشطحات هو في غيبة تامّة عن الخلق، فهو لا يراهم، ولذا تصدر منه تلك الأمور لاسيّما في حالة الوجد والسكر[(١)].

وهنالك من يرى ذلك نقصاً في سلوكه، كالسيد الخميني رحمه الله حيث يرى أنّ صدور مثل هذه الشطحات حاكٍ عن عدم تخلّصه من

(١) الوجد هو: ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تعمّد وتكلّف، والسكر هو: غيبة بوارد قويّ، فإذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر وطاب الروح وهام القلب. انظر: *الرسالة القشيرية*، مصدر سابق: ص١٣١ و١٤٤.

أنانيّته[١]، وهذا يعني أنّ ضرباً من شيطانيّة هذا السالك لا زالت موجودة فظهرت عنده بلباس الربوبية. فلو كان السالك كاملاً في سلوكه، وكان سلوكه موافقاً أو ضمن الموازين الشرعية فإنّه لا ينتهي إلى مثل هذه الشطحات، فإذا ما وُجدت فإنّها تحكي نقصاً في سلوك السالك وطريقته ونقصاً فيه أيضاً، فالَنقص هنا يعمّ شخص السالك وطريقته وسلوكه، وبذلك تدخل الأعمال والرياضات في دائرة النقص ما لم تكن شرعية.

أهمّية شرعية الرياضات

الرياضة في اللغة هي ترويض الحيوانات وذلك بمنعها عمّا تقصده من الحركات غير المطلوبة، حتّى تكون منقادة ويصير ذلك الانقياد ملكة[٢]، ومنه رُضْتُ الدابّة أرُوضها رياضةً، أي: علّمتها السير[٣].

ولمناسبة المعنى اللغوي مع المعنى الاصطلاحي يكون المراد منها اصطلاحاً، هو: منع النفس من الانقياد إلى القوى الثلاث: البهيمية

---

(١) انظر: *مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية*، مصدر سابق: ص٨٨.

(٢) *أوصاف الأشراف في سير العارفين*، للحكيم المحقّق الخواجة نصير الدين الطوسي، ترجمة محمّد الخليلي، تحقيق وتقديم السيد محمّد علي الحيدري الحسني: ص١٣٧، مؤسّسة بضعة المختار لإحياء تراث أهل البيت عليهم السلام، ١٤٢٤ هـ، قم.

(٣) *كتاب العين*، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، تصحيح الأستاذ أسعد الطيّب: ج١ ص٧٢٧، باب الراء، انتشارات أسوة، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ، قم.

والغضبية والوهمية[١]، وتسخير هذه القوى للقوّة العاقلة، وعندئذ يكون الإنسان إنساناً.

ولاشكّ أنّ تلك القوى الثلاث التي تطلب إشباعها من حلال أو حرام تكون مُوجِدة للطباع السيئة في النفس فتكون الرياضة هي ضرب من الخروج عن طباع[٢] النفس، و«بالجملة فهي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية»[٣].

و «الرياضة تمرين النفس على قبول الصدق»[٤]، بمعنى أن يُعوّد

---

(١) في كلّ نفس بشرية تُوجد أربع قُوى وهي: القوّة البهيمية «الشهوية» وهي القوّة التي لا يصدر عنها إلاّ أفعال البهائم من عبودية الفرج والبطن والحرص على الجماع والأكل. والقوّة الغضبية «السبعية» وهي القوّة الموجبة لصدور أفعال السباع من الغضب والبغضاء والتوثّب على الناس بأنواع الأذى. والقوّة الوهمية «الشيطانية» وشأنها استنباط وجوه المكر والحيل، والتوصّل إلى الأغراض بالتلبيس والخدع. والقوّة العاقلة، وشأنها إدراك حقائق الأمور، والتمييز بين الخير والشرّ، والأمر بالأفعال الجميلة، والنهي عن الصفات الذميمة.

انظر: ***جامع السعادات***، للشيخ محمّد مهدي النراقي: ج١ ص٦٢، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة السادسة، ١٤٠٨ هـ، بيروت.

(٢) انظر: *رسائل ابن عربي*، مصدر سابق: ص٤١١.

(٣) الطباع مفردها طبع، وهو معنى يُرادف العادة أحياناً، عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: **العادة طبع ثان**. ـ *غرر الحكم ودرر الكلم*: ٧٠٢ ـ ولا ريب أنّ تغيّر العادة أمر صعب جدّاً، ولذا جاء في الحديث: **أفضل العبادة غلبة العادة** . ـ *غرر الحكم* : ٢٨٧٣ ـ .

واعلم أنّ للرياضة آفة تقطع الطريق أمام العابرين والسائرين وهي غلبة العادة، عن أمير المؤمنين عليه السلام: **آفة الرياضة غلبة العادة** . ـ *غرر الحكم*: ٧٣٢٧.

(٤) ***منازل السائرين***: ٨٨.

نفسه الصدق في كلّ حركاته وسكناته وقوله وفعله، ومنها إخلاصه النية لوجه الله تعالى.

ولا شكّ أنّ الصدق هو ثمرة جهاد النفس، وفي هذا تنبيه إلى عمق فحوى حديث الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله – حين سُئل: أيكون المؤمن جباناً؟ ـ قال: **نعم**، قيل له: أيكون المؤمن بخيلاً؟ قال: **نعم**. قيل له: أيكون المؤمن كذّاباً؟ قال: **لا**[١]، ولذا فإنّ الكذب وهو الموبقة التي تقابل الصدق هو **خراب الإيمان**[٢] ولقد **جُعلت الخبائث في بيت وجُعل مفتاحه الكذب**[٣]. ولنا أن نسأل: كيف يُقرن الإيمان بالصدق، ويُعلّق على عدم الكذب؟

لو تأمّلنا قليلاً سوف نجد أنّ الكذب ليس إلاّ علامة تحكي لنا بطانة الكاذب التي تتنافى تماماً مع الإيمان، فإنّ الداعي للكذب والمنشأ له إنّما هو الشرك. فالكاذب إنّما يلجأ للكذب عمداً لأنّه يعتقد أنّ الكذب يجلب له المنافع ويدفع عنه الأضرار، فهو النافع وعدمه ضارّ، وهذا هو ضرب من الشرك الهادم للإيمان، وعندئذ يمكنك أن تتصوّر حجم المنافاة بين الكذب والإيمان.

---

(١) *ميزان الحكمة*، محمّد الري شهري: ج٣ ص٢٣٧٣ رقم١٧٤٠٠، مؤسّسة دار الحديث الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ، قم.

(٢) *بحار الأنوار*، مصدر سابق: ج٧٢ ص٢٤٧ ح٨.

(٣) *الدرّة الباهرة*، لأبي عبد الله محمّد بن مكّي العاملي «الشهيد الأوّل» تحقيق داود الصابري: ص٤٣، مطبعة الحضرة الرضوية المقدّسة ـ مشهد، الطبعة الأولى، ١٣٦٥ هـ.

على أيّ حال إذا كانت التقوى تعني التروك ومن جُملتها ترك كلّ ما يخالف الإيمان ومن أعظمها الكذب، فإنّه لابدّ أن تُروّض النفس على ذلك؛ قال أميرالمؤمنين عليه السلام: **إنّما هي نفسي أروّضها بالتقوى لتأتي آمنة يوم الخوف الأكبر**[1]، و قال عليه السلام إنّ **للعاقل في كلّ عمل ارتياض**[2].

ولا ينبغي الإطالة أكثر والخروج عن مطلبنا الأوّل وهو وقوع بعض السُّلاّك في الشطح، والسبب الكامن من وراء ذلك، حيث أرجع البعض ذلك إلى النقص في نفس السالك وسلوكه، وسلوكه هو عين رياضته التهذيبية، وقد عرفت أنّ مناشئ ذلك النقص في سيره وسلوكه هو ممارساته وقيامه بأعمال ورياضات غير شرعية، وهذا خلاف ما ينبغي للسالك السير عليه والالتزام به، فإنّ **الشريعة رياضة النفس**[3].

من هنا تتجلّى لنا أهمّية شرعيّة الرياضات التي يقوم الإنسان السالك بها للسير من الخلق إلى الحقّ، فلا شكّ أنّ هذه الرياضات إذا كانت شرعيّة مأموراً بها من القرآن وسنّة المعصوم فإنّها لن تكون نتيجتها مثل تلك الشطحات[4].

---

(١) *تفسير نور الثقلين*، مصدر سابق: ج٤ ص٥٥٣ رقم٦٥.

(٢) *غرر الحكم ودرر الكلم*، مصدر سابق: ٧٣٣٩.

(٣) *غرر الحكم ودرر الكلم*: ٥٤٣.

(٤) لا يكفي بطبيعة الحال أن تكون أعماله ورياضاته شرعية، وإنّما لابدّ أن تكون مُنسجمة مع قُدراته واستعداداته، وإلاّ فليس كلّ ما هو شرعي يُوصل العبد إلى مُراده ﴿لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيم﴾ الأعراف: ١٦.

لذا لابدّ من وجود أستاذ ضليع كامل ـ لئلا يُورث نقصه للمريدين ـ يُحدّد له ما

ولذا فلو كانت جملة من أعماله ورياضاته غير منسجمة مع الموازين الشرعية فإنّه يكون من الطبيعي لمثل هذا المرتاض أن ينتهي إلى ذلك وتصدر منه مثل تلك الشطحات.

ثمّ إنّ الرياضات الشرعية لابدّ أن تُؤخذ من أشخاص يُطمأنّ إليهم، لا أن تُؤخذ من أيّ أحد، وإلاّ فإنّ كثيراً من الانحرافات الحاصلة في هذا المجال أصلها هو انحراف الجهة المأخوذ عنها وعدم وثاقتها، ولعلّ هذا من جملة أسباب حصول الشطحات التي نسمع ونقرأ عنها، ومن هذا يُفهم أنّ السالك في هذا السفر الأوّل يحتاج إلى مُرشد ومُعلّم يضع أقدامه على الطريق الصحيح، ويدفع عنه الوقوع في الزلل في السلوك قولاً وعملاً، فإنّ السالك إذا ما تُرك وشأنه فإنّه قد يقع في براثن العُجُب والغرور، خصوصاً فيما إذا حصل له شيء يحسبه كرامة ورفع منزلة له، وهذا ما يؤدّي به إلى الانحراف ومتابعة الشيطان ممّا يجعله ينطق على لسانه بعلم منه أو بغير علم، وهذا أمر واقع، بل كثير الوقوع فضلاً عن إمكانه.

فلابدّ من وجود مُرشد يصحّح له الطريق ويُجنّبه الوقوع في المهالك ويساعده ويأخذ بيده ليتجاوز دهاليز النفس الخفيّة، لاسيّما الأنانية القادحة في السلوك الصحيح، ولذا يقول السيد الخميني رحمه الله: «... وعند ذلك لا يرى الأشياء أصلاً، ويفنى عن ذاته وصفاته وأفعاله. وفي هذين السفرين لو بقي من الأنانية شيء، يظهر له شيطانه الذي

هو مناسب ويمنع عنه ما هو غير مناسب، ولا أقلّ أن يكون ذلك في حدود ودائرة السفر الأوّل.

بين جنبيه بالربوبية ويصدر منه الشطح»[(١)].

ويعبّر السيد الخميني رحمه الله هنا عن السالك في هـذين الـسفرين ـ الأوّل والثاني ـ من أنّه لم يعـد يـرى شـيئاً لا أنّ الأشـياء أصـبحت معدومة حقيقة وإنّما بمعنى عدم الالتفات، وهذا مـا تقـدّم ذكـره فـي معنى الفناء حيث استهلاك الأغيـار فـي الوحـدة، وهـذه هـي وحـدة الشهود لا وحدة الوجود[(٢)].

---

(١) *مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية*، مصدر سابق: ص٨٨.

(٢) إذا كان المراد من «وحدة الوجود» هو كون مفهوم الوجود المحمول على جميع الموجودات والموضوعات بمعنىً واحد، فهذا أمر صحيح، بل وبديهي أو قريب من الأوليات كما صرّح بذلك جملة من الحكماء والمحقّقين، انظر: *نهاية الحكمة*: ص١٣، و *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*: ج١ ص ٣٥، و*تعليقة صدر المتألهيّن على شرح حكمة الإشراق*: ص٨٢.

وإذا كان المراد من «وحدة الوجود» هو كون الوجود ـ خارجاً لا مفهوماً ـ هوحقيقة واحدة مشكّكة، أي ذات مراتب، فالكثرة محفوظة في تعدّد المراتب لا في تعدد الوجود، لأنّ الوجود واحد لا أكثر، فهذا القول صحيح أيضاً، بل ضروري عند من يرى أو يقول بالاشتراك المعنوي ـ المذكور أنفاً في الاحتمال الأوّل ـ فإنّه بناءً على ذلك إذا قلنا بأن للوجود حقائق متعدّدة لا يعود فيها ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك فإنّ لازم ذلك هو انتزاع مفهوم واحد «وهو الوجود» من مصاديق متباينة بما هي متباينة وهذا محال، لأنّه ينتهي بنا إلى كون الواحد بما هو واحد كثيرٌ بما هو كثير، وهو ممنوع عقلاً.

انظر: *بداية الحكمة*، للسيد العلامة محمّد حسين الطباطبائي، صحّحه وعلّق عليه الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري: ص١٧، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة عشرة، ١٤١٩ هـ ، قم، وأيضاً: *نهاية الحكمة*، مصدر سابق: ص٢٥. =

= وإن كان المراد من وحدة الوجود هو أنّ الوجود ـ الخارجي لا المفهومي ـ له مصداق واحد لا أكثر ـ وهذا غير وحدة المصداق ـ وهو الله سبحانه وتعالى، وما عداه فهو عدم، ولعلّ هذا هو ما أشار إليه السيد الأستاذ، فإنّ لازم هذا القول هو النكران الصريح للواقعية الخارجية للعالم، وهو قول السوفسطائيين، ويكفي في بطلانه هو أنّ الإنسان ربّما يمكنه التشكيك في واقعيات ما عداه ولكنّه لا يمكنه أن يُشكّك أو ينكر واقعية نفسه، لأنّ شكّه ونكرانه هذا لا يخرج عن دائرة ومقام اللفظ وإلاّ فهو في مقام العمل تجده عندما يجوع يطلب طعاماً وعندما يعطش يطلب ماء، وهكذا، فالواقعية وهي مأخوذة من أصل لاتيني «Reel» وتعني الواقع يراد بها في اصطلاح الفلاسفة المتأخّرين أصالة الواقع الخارجي. انظر: *أصول الفلسفة والمنهج الواقعي*، للسيد العلامة محمّد حسين الطباطبائي: ج١ ص٩٨، تحقيق وتعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسسة أُمّ القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ .

وإن كان المراد هو وحدة المصداق بمعنى أنّ الخلق والحقّ سبحانه وجودهما واحد في الخارج، فالخلق هم الحقّ، والحقّ هو الخلق فهنالك حقّ وهنالك خلق، ولكنّه هم، وهم هو، إمّا بنكتة الاتحاد أو بطريق آخر، فلا اثنينية في المقام ـ ويبدو أنّ هذا هو مراد المتصوّفة أو كثير منهم ـ فهو قول لا يستقيم مع الموازين الشرعية وظاهرها، بل هو كفر صريح وفق مباني الفقهاء بما هم فقهاء.

وهنالك قول خامس وهو قول رفيع يصدح به المحقّقون من العرفاء، وهو ما يُسمّى عندهم بالوحدة الشخصية، ومفاده أنّ الوجود واحد لا غير وهو وجود الله تعالى، وما عداه وهو عالم الإمكان أو عالم الكثرة فإنّه ليس عدماً ـ فيسقط القول الثالث ـ وليس مُتّحداً معه تعالى ـ فيسقط القول الرابع ـ وإنّما الكثرة هي حقيقة واقعة ولكنّها ليست أكثر من مرايا عاكسة لوجوده تعالى وحواكي تحكيه، وهذا يعني أنّ العالم غير ظاهر وإنّما هو مظهر من مظاهر الحقّ سبحانه، فالظاهر وحده هو الله تعالى لا غير. ولعلّ أوّل من صرّح بذلك هو محيي الدين بن عربي في كلمته الشهيرة «العالم غائب ما ظهر قطّ والله تعالى=

= ظاهر ما غاب قطّ» ـ انظر: *دروس فلسفية في شرح المنظومة* للأستاذ العلامة الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة الشيخ مالك وهبي: ج١ ص١٢٦، نشر شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ، بيروت. فالوجود والموجود واحد لا غير. وهذا ما أوجزوه في قولهم المأثور «ليس في الدار غيره من ديّار»، وفي ذلك يقول الشاعر العارف سعدي الشيرازي في بستانه ما مضمونه:

فالوديان والبحار والجبال والفلك وإبليس والبشر والوحوش والملك
كلّهم مهما كانوا فهم أقـلّ من أن يأخذوا مع وجوده اسم الوجـــود

فإن قُلت: إن كانت مرائي وحواكي فهي غير المرئي والمحكي، وهنالك وحدة وهي المرئي، وهنالك مرائي وهي الكثرة، وعليه فهذه الكثرة لا تخلو إمّا أن تكون موجودة أو معدومة لاستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

قالوا: إنّها أمور وجودية منسوبة إلى وجود الحقّ تعالى، بعبارة أُخرى: إنّها موصوفة بالوجود ولكن على نحو المجاز لا الحقيقة، فلا حقيقة سواه تعالى.

فإن قلت: إن كانت ما تمتاز أو تفترق به هو جهة الحاكوية والمرآتية فإنّ العدم يمكنه أن يكون حاكياً أيضاً، كما هو الحال في الظلّ ـ هو أمر وجودي ـ يحكي وجود الأشياء الواقعة تحت الضوء.

قالوا: الفارق أنّ الحكاية في الظلّ لا تُصيّره أمراً وجودياً، وإنّما هو أمر عدمي، أي منسوب إلى العدم، وهذا بخلاف ما عليه الكثرة فإنّها أُمور وجودية حاكية عن الموجود الحقيقي الذي لا شريك له في كلّ شيء ومنها الوجود.

فإن قلت: معنى ذلك هو أنّها موجودة بالعرض لا بالذات، وكلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما هو بالذات بحسب القاعدة الفرعية العقلية، فيكون لها وجود مصداقي.

قالوا: إنّها موجودة بعرض وجوده تعالى ولكن ليس بذلك النحو، وإنّما هي بنحو المجاز، أي بنحو استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، وهذا هو المجاز، وهذا الاستعمال لا يُصيّر المجاز حقيقة.

ولا نريد الوقوف طويلاً عند هذه المسألة تجنّباً للإطالة والخروج عن أصل=

= البحث، كما لا نريد الدفاع عن القائلين بها ـ على فرض الاحتمالات الثلاثة الأخيرة ـ بقدر ما نُريد توضيح المسألة، وفي ضوء ما تقدّم، دون الخروج عنه.

أقول: قد عرفنا أنّ السالك في مرتبة من المراتب يصل إلى درجة أنّه لا يرى في الوجود غير الوحدة وبها تحتجب الكثرة عنه، وقد فُسّر ذلك بعدم الالتفات لا بعدم وجود الكثرة، وهنا نُريد أن نسأل عنه، وهو في ذلك الموقع ـ وسمّه ما شئت ـ : ما هو الفرق بين عدم الوجود وعدم الالتفات عنده وهو لا يرى غير الوحدة؟ لا شكّ أنّنا نفرّق بين ذلك، ولكن بلحاظنا لا بلحاظه، وإلاّ فهو لا يرى موجوداً أمامه سوى الله سبحانه، وحسب الفرض إنّنا قبلنا بذلك، واعتبرنا ذلك كمالاً حقيقياً قد وصل إليه العارف نتيجة قطعه للسفر الأوّل.

وينبغي أن يُعلم أنّ جملة من القائلين بوحدة الوجود، التي فُسّق فيها من فُسّق وقُتل فيها من قُتل، يريدون أن يقولوا لنا حقيقة أقرّها الحكماء والعقلاء من فلاسفة ومتكلّمين وهو أنّ الله تعالى هو العلّة التامّة وكلّ ما عداه فهو معلول له، وأنّ العلّة التامّة واجبة الوجود لذاتها والمعلول هو ممكن الوجود متحقّق ـ أي واجب ـ الوجود بغيره. فالأوّل وجوده استقلاليّ وأوّلاً وبالذات، والثاني تبعيّ رابط، وجوده ثانياً وبالعرض، وهم بصدد إثبات مصداق الوجود الحقيقي الاستقلالي الذي ما عداه مجرّدُ وجود تبعيّ مفتقر لا حول له ولا قوّة.

فإذا قالوا: الوجود الخارجي مصداقه واحد لا أكثر وهو الله سبحانه، فإنّما يعنون ذلك، ولعلّهم يريدون معنىً آخر غير جميع ما تقدّم، لم يصل إلينا، أو وصل إلينا ولكن لم نفهمه.

وكيف كان، فلعلّ جملة من تلك الأقوال قد استفيدت من قول أحد الأئمّة عليهم السلام: **لنا مع الله حالات هو هو، ونحن نحن، وهو نحن ونحن هو**. انظر: *مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية*، مصدر سابق: ص٦٧.

وأيضاً عن الإمام الباقر عليه السلام: **كان الله عزّ وجلّ ولاشيء غيره ولم يزل**.. انظر: *أصول الكافي*: ج١ ص١٠٧ ح٢.

وقول الإمام الرضا عليه السلام: **أمّا الواحد فلم يزل واحداً كائناً لا شيء معه بلا حدود ولا أعراض ولا يزال كذلك**، *توحيد الصدوق*، مصدر سابق: ص٤١٨.

وأمّا السرّ في بقاء بعض الأنانية عند السالك هذا فإنّه يكمن في كون رياضاته لم تكن كاملة، وأنّ سلوكه لم يكن صحيحاً، فبقي شيء من أنانيته دون أن يكون مُلتفتاً إليه؛ فتصدر منه الشطحيات، ولذا يقول رحمه الله: «والشطحيات كلّها من نقصان السالك والسلوك وبقاء الإنيّة والأنانيّة، ولذلك بعقيدة أهل السلوك لابدّ للسالك من معلّم، يرشده إلى طريق السلوك، عارفاً كيفيّاته، غير مُعوجّ عن طريق الرياضات الشرعية»[1].

وعليه فإذا وجدنا عند سالك ظهور مثل تلك الشطحيات فهذا دليل على أنّه لم يُفنَ فناءً كاملاً، حيث بقي من إنيّته شيء نازعه فأظهر معنى الربوبية فيه، وكلّ ذلك سببه الرئيسي هو بطلان جملة من رياضاته، التي هي إمّا أن لا تكون شرعية، أو أنّها شرعية ولكنّه أخذها من شخص غير عارف باستعداداته فأوجد في نفسه الخلل. وإلاّ فإنّ جميع الأنبياء عليهم السلام قد قطعوا هذه المراحل وعلى أكمل وجه، ولم تصدر من أيّ واحد منهم مثل هذه الشطحات، وكذا الحال بالنسبة للأوصياء عليهم السلام، وكلّ من وصل إلى مرتبة الإنسان الكامل، وذلك لأنّهم قد سلكوا سلوكاً صحيحاً وارتاضوا برياضات شرعية صحيحة.

وينبغي أن يُعلم أنّ طرق السلوك الباطني وسُبُل الوصول إلى الله تعالى غير محصورة وإنّما هي بعدد أنفاس الخلائق، ومن هنا تعرف أنّ السالك المنحرف عن مدرسة أهل البيت قد يمضي في سلوكه، ولكنّه سير غير مُستقيم، فمثل هذا السالك لا يُوجد ضمان واطمئنان

---

(١) *مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية*، مصدر سابق: ص٨٨

بسيره، لأنّه لا يدخل في حصن حصين، لأنّـه لـم يـأت البيـوت مـن أبوابها[(١)]، فهو عرضة للسقوط ﴿**فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ**﴾[(٢)]، فالرياضات لابدّ أن تكـون شـرعية وضمن الطريق المـستقيم، حيـث التمـسّك بـالقرآن والـسنة الـشريفة المتمثّلة بأقوال وأفعال وتقريرات النبـي صلى الله عليه وآله وأهـل البيـت عليهم السلام[(٣)]. ومن هنا تفهـم أنّ الـسالك لا يحتـاج فـي سـلوكه إلـى

---

(١) إشارة إلى قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله : **أنا مدينة العلم وعليّ بابها، فمن أراد العلم فليأته من بابه** ، المرويّ في كتب الفريقين، انظر: *كنز العمال*، مصدر سابق، ٣٢٩٧٩، وانظر: *ميزان الحكمة*، مصدر سابق: ج١ ص١٣٩ رقم٩٨٥.

(٢) الحجّ: ٣١.

(٣) عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله : **إنّي قد تركت فيكم الثقلين، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي، وأحدهما أكبر من الآخر: كتاب اللّه حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ألا وإنّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض**. ـ *بحار الأنوار*: ج٢٣ ص١٠٦، وكنز *العمال*: ٨٧٠ ـ.

وهنا أودّ أن أتناول عدّة أُمور مرّ ذكرها وقد تركت بعض الأسئلة في النفس أودّ إثارتها وهي: إذا علمنا أنّ السالك لا تصدر منه الشطحات إلاّ بعد الوصول إلى الوحدة واحتجاب الكثرة بها عن السالك وبذلك يكون الفناء والمحو حيث لا يرى السالك غير الله تعالى، فهو لا يرى نفسه أيضاً، ولذا يقول البعض منهم «سبحاني ما أعظم شأني» وآخر «أنا الحقّ» وآخر «لا اثنينية بيننا» وغير ذلك من أُمور.

أقول إنّ وصول السالك إلى مرتبة عظيمة وهي كونه لا يرى غير الله تعالى، كيف ينسجم هذا الوصول مع كون رياضاته ـ بعضاً أو كُلاً ـ غير شرعية؟

فإذا كان من الممكن الوصول إلى تلك المرتبة الشريفة والرفيعة بغير الشريعة فما نفع الشريعة ووجوب الالتزام بها؟

فهل يمكن القبول بكون السالك قد جمع بين الوصول وعدم الالتزام بظاهر=

= الشريعة؟ كلاّ لا يمكن القبول بذلك، هذا أوّلاً، وأمّا ثانياً: فهو أنّنا لم نفهم مُرادالسيد الخميني رحمه الله من كون السالك ربّما يبقى شيء من أنانيته فتظهر بثوب الربوبية، وعلى حدّ تعبيره أنّه يظهر شيطانه الذي بين جنبيه بالربوبية.

أقول: إذا بقي شيء من أنانيته ـ سواء كان ملتفتاً إليه أو غير ملتفت ـ فهذا يعني أنّه لم يزل في السفر الأوّل ولم يكمله، وهذا يعني عدم وصوله إلى الوحدة وأنّها لا زالت محتجبة بالكثرة عنه وأنّه لم يصر بعد حقّانياً، فكيف تصدر منه الشطحيات؟ ألم تقولوا بأنّ السالك في نهاية السفر الأوّل يكون حقّانياً ولذا يكون سيره في السفر الثاني ابتداء وانتهاء سيراً حقّانياً، فهو لا يكتسب الحقّانية من السفر الثاني وإنّما هي ثمرة السفر الأوّل، فكيف يكون حقّانياً وأنانياً في آن واحد؟ فالذي وصل إلى عالم الوحدة وغادر الكثرة، لابدّ أن يكون قد غادر عالم المادة وتبعاتها ومنها الأنانية.

نعم، يبقى علينا تفسير ظاهرة صدور تلك الشطحات ـ على حدّ تعبيرهم ـ بغير ما تقدّم ذكره.

أقول عندما يصل السالك إلى مقام قرب النوافل فيكون الله تعالى عينه وسمعه ولسانه ويده، ومحلّ الشاهد هو كون الله تعالى صار لسان ذلك السالك وبنصّ الحديث **وإنّه ليتقرّب إليّ بالنوافل حتى أُحبّه فإذا أحببته كنت سمعه... ولسانه الذي ينطق** ـ *وسائل الشيعة* للفقيه المحدّث الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي: ج٣ ص٥٣، طبعة دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ هـ، بيروت ـ وعليه فهو ينطق بلسان الله تعالى لا بلسانه، فما الضير أن يقول السالك بلسان الله تعالى: سبحاني ما أعظم شأني؟ وما عساه أن يفعل وهو مستغرق في ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾ البقرة: ١١٥؟

ثمّ أوَ ليس هذه المنزلة الرفيعة والشريفة ـ الوصول إلى الوحدة ـ تعتبر من نعم الله تعالى؟ فإذا أراد العبد السالك أن يشكر ويحدّث بنعمة ربّه، فكيف يتحدّث وهو لا يرى شيئاً آخر غير الله تعالى؟ أَوَ ليس من المعقول والمنطقي جدّاً أن يتحدّث الإنسان بما هو عليه؟

=

= ولو صحّ أن يُقال عمّا صدر عن السالك بأنّه شطح فهذا لا يُخرجه عن كونه دعوى بحقّ كما يرى ذلك خرِّيت الصناعة هذه حيث يقول: «اعلم أيّدك الله أنّ الشطح كلمة دعوى بحقّ تفصح عن مرتبته التي أعطاه الله من المكانة عنده» انظر: *الفتوحات المكيّة*، مصدر سابق: ج٤ ص٢٤.

ورحم الله الخواجة الطوسي حيث أفادنا فيما نحن فيه بقوله: «وفي هذا المقام يُعلم أنّ من قال: أنا الحق. ومن قال: سبحاني ما أعظم شأني. لم يدّعِ الألوهية بل نفى الإنيّة عن نفسه وأثبتها لغيره وهو المطلوب» ـ *أوصاف الأشراف في سير العارفين وسلوكهم*، مصدر سابق: ص١٣٧.

وينبغي أن يُعلم أنّ السيد الإمام الخميني رحمه الله كثيراً ما نهى عن إيكال التهم إلى السالكين، وأمرنا بأن لا نحمل كلماتهم على ظاهرها ـ انظر: *مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية*: ص٨٦ ـ وهذا هو الصحيح، فلا بدّ من معرفة أحوالهم الحقيقية وإشاراتهم ليتسنّى لنا معرفة مراداتهم ومقاصدهم، وممّا يُذكر أنّ الحلاّج قد سأله سائل «كيف الطريق إلى الله تعالى؟ قال: الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد. فقال: بيّن. قال: مَن لم يقف على إشاراتنا لم تُرشده عباراتنا» ـ انظر: *ديوان الحلاج*، مصدر سابق: ص٥٧. علماً أنّ في كلمات الإمام الخميني رحمه الله: الهداية: ص٨٨ ـ إشارة إلى كون الشخص الذي صدرت منه شطحات إنّما هو سائر بلا دليل، أي بلا مُرشد، ولذا فمن الطبيعي أن يتخبّط مثل هذا السالك ويقع في الانحراف.

وأخيراً نودّ أن نقف ـ ولو قليلاً ـ عند القول المأثور «الطرق إلى الله بعد أنفاس الخلائق» الوارد في كتاب «*علم اليقين*» للفيض الكاشاني: ج١ ص١٤، ٣٢ ـ ونسبه الحكيم السبزواري في «*أسرار الحكم*: ص٣٥٦ » إلى الأكابر، ولعلّه حديث مروي عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله كما جاء ذلك في مقدّمة شرح القيصري على الفصوص في الفصل الثاني عشر، وفي شرح «*كلشن راز*» للاّهيجي: ص١٥٣ ـ نشر كتاب فروشي محمودي.

أقول: كيف يتمّ التوفيق بين هذا القول وبين مؤدّى حديث الغدير الذي يحصر الطريق بالكتاب والعترة، وكلّ طريق آخر فإنّه يؤدّي إلى الضلالة؟ =

= فأين الطرق التي بعدد أنفاس الخلائق من ذلك الطريق الواحد الواضح؟

لا ريب أنّه طريق واحد لا ثاني له ولا بديل وكلّ ما عداه ليس إلاّ ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً﴾ ـ النور: ٣٩ ـ وهذا أمر مفروغ منه عند مدرسة أهل البيت، فعلي مع الحق يدور معه حيثما دار، (انظر: *شرح نهج البلاغة*، لابن أبي الحديد المعتزلي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: ج٢ ص٢٩٧، دار إحياء التراث، الطبعة الثانية، بيروت)، وهو باب مدينة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وهو أفضل أهل بيته الذين هم أحد الثقلين الذين يُمثّلان معاً طريق الحقّ، ﴿فمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إلاَّ الضَّلاَلُ﴾ (يونس: ٣٢)، فهم الطريق الأوحد إلى الله تعالى، عن الإمام الباقر عليه السلام: **شرِّقا أو غرِّبا لن تجدا علماً صحيحاً إلاّ شيئاً يخرج من عندنا أهل البيت** ـ *بحار الأنوار*: ج٢ ص٩٢ ح٢ ـ وعليه فكيف يستنّى لنا بعد ذلك، القبول بكون الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق؟ والغريب أنّه يقول أنفاس ـ جمع نَفسَ ـ بدلاً من أنفس ـ جمع نَفْس ـ ومن الواضح أنّ النفس الإنسانية الواحدة لها ما لا يُعدّ ولا يحصى من الأنفاس، ويقول «الخلائق» ولم يقل: الإنسان. ومن الواضح أنّ الإنسان هو نوع واحد من أنواع لا يمكن لنا عدّها، وكلّها تتنفّس، وبذلك سوف تكون الطرق ما لا تُعدّ ولا تُحصى أيضاً.

وما نفهمه من ذلك أنّ الطريق وإن كان محوره ومنطلقه من القرآن وأهل البيت عليهم السلام وهُما معاً يُشكّلان طريقاً واحداً لا أكثر، إلاّ أنّ معرفة هذا المحور والمنطلق لا تكون واحدة وإنّما هي مرتبطة بما يمتلكه العبد السالك من ثقافة واستعدادات وفهم ومتابعة وعزم، ومن الواضح أنّ لا نجد اثنين يتساويان في كلّ ذلك.

إذن بقدر معرفته يتشكّل طريقه، فإنّه ليس كلّ من ادّعى التمسّك بالقرآن والعترة يكون قد رسم طريقه الصحيح وسار فيه، وإنّما ذلك تابع إلى مقدار معرفته ومتابعته، ومن الواضح أنّ المعرفة والمتابعة متفاوتة ولها درجات بقدر أفراد الإنسان.

ولكن هذا يُفسر لنا جزءاً مهمّاً والذي نوفّق من خلاله بين وحدة الطريق المتّبع (القرآن + أهل البيت)، ومسألة التعدّد الراجعة إلى تعدّد مراتب =

رياضات خارجة عن الرياضات الشرعية والموازين الشرعية، فهي سالبة بانتفاء الموضوع، لأنّه ما من شيء يُقرّبنا إلى الله تعالى إلاّ وبيّنته الشريعة المقدّسة وأمرت به وحثّت عليه، وما من شيء يُبعّد عن الله تعالى إلاّ وبيّنته الشريعة ونهت عنه.

= المعرفة، ويبقى عندنا جزء آخر وهو أنّه لم يقل: أنفس، وإنّما قال: أنفاس. فكيف ينسجم مع ذلك؟

والجواب هو أنّنا سوف نعتمد نفس النكتة المتقدّمة في تعدّد مراتب المعرفة ومراتب الطاعة والمتابعة، فنقول: إنّ الإنسان يترقّى في المعارف بين لحظة وأُخرى، بين نَفَس وآخر، و**العلم نور يقذفه اللّه في قلب من يشاء** ـ *بحار الأنوار*: ج١ ص٢٢٥ ـ و **علم الباطن سرّ من أسرار اللّه عزّ وجلّ، وحكم من حكم اللّه، يقذفه في قلوب من يشاء من عباده** . *كنز العمال*، مصدر سابق: ٢٨٨٢٠ ـ ففي كلّ آن توجد مرتبة من العلم، وهذا ما عُبرّ عنه بالأنفاس، ويمكن أن نُمثّل لذلك بمثال قريب من الحسّ، وهو أنّ درجة النجاح عادة تكون من ٥٠٪ فصاعداً، وبذلك فدرجة «٥٠» هي طريقة للنجاح، ودرجة «٥١» طريق آخر أفضل، ودرجة «٥٢» أفضل، وهكذا. مع أنّ الشخص الذي حصل على «٥٠»، والآخر على «٥١»، والآخر على «٩٠»، والآخر على «٩٩»... كلّهم ينبغي أن يكونوا قد امتحنوا في مادّة واحدة.

وهكذا في المقام، فالجميع يمتحن في تَركة القرآن وأهل البيت عليهم السلام، وتبقى درجة النجاح عائدة إلى همّة الشخص ومعرفته وطاعته.

أمّا أولئك الذين امتحنوا في تَركة أُخرى! فهم أشبه بمن رسم باباً على الحائط ويريد الدخول منه، فليطرق بابه ما يشاء فإنّه سوف تتيبّس يداه من كثرة الطرق ولا من مجيب، فالداخل إلى بيته لا يدخله من أبواب أُخرى، وأيّ باب أجدى من باب أمير المؤمنين علي عليه السلام؟ قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **أنا مدينة العلم وعلي بابها**. *كنز العمال*، مصدر سابق: ٣٢٨٩.

وقد أشار إلى هذا المعنى السيّد الطباطبائي في «رسالة الولايـة»[١]، وهذا يعني أنّ الالتزام بالشريعة المقدّسة بقـدر مـا هـو عمليـة وقائيـة وحصن حصين يمنع من الوقوع في المهالك والزلل فهو أيضاً الوسيلة المُثلى للوصول في السير والسلوك إلى الله تعالى.

وكلّ شخص مهما علت مراتبه ومكانته ما لم يلتزم بظاهر الشريعة فإنّه لا يُؤخذ بقوله، وقوله مردود عليه جملة وتفصيلاً[٢].

---

(١) *رسالة الولاية* مطبوع ضمن كتاب «*طريق عرفان*» ترجمة وشرح رسالة الولاية، للسيد العلامة محمّد حسين الطباطبائي: ص١٦٥، نشر بخشايش، الطبعة الرابعة، ١٣٨٢ ش، قم.

(٢) نقلاً عن سيّدنا الأُستاذ الحيدري عن أستاذه المعظّم الفقيه العارف الشيخ جوادي آملي، أنّه قد سُئل عن حلقات ذكر وسلوك كانت تُعقد هنا وهناك، فقال: إنّ الميزان عندنا في العرفان العملي هو عرفان السيد العلامة الطباطبائي رحمه الله وعرفان السيد الإمام الخميني رحمه الله لأن عرفانهما كان قائماً على أساس الموازين الشرعية.

السفر الثاني

من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ

- المراد من السفر الثاني
- خصوصياته
  - المبدأ والمنتهى هو الحقّ
  - السير فيه غير متناه
  - منشأ اختلاف مراتب السالكين
  - العزلة والعود.

المراد من السفر الثاني

بعد أن فني السالك في مقام الذات وتخلّص من أناه وصار وجوداً حقّانياً، ولم يعد يرى في الوجود سوى الله تعالى، فاحتجبت الكثرة عنه بالوحدة، وصار وجوده لله تعالى، ولم تعد هنالك شِركة للشيطان فيه، فخرج عن دائرة ﴿**وَشَارِكْهُمْ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ**﴾(١)، واستعاد كلّه من غاصبه وأعاد الحقّ إلى نصابه، فصار قلبه حرم الله تعالى، وصار الله مأواه وملاذه ومحطّ رحاله، إذا تحقّق ذلك للسالك فإنّه يكون قد شرع في سفره الثاني وهو السير في الحقّ بالحقّ أو من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ.

وقد عرفت أنّ المراد من قولهم «بالحقّ» هو كون السالك قد صار وجوده حقّانيّاً لا شركة للشيطان فيه، وفي هذا السفر الثاني وما بعده من الأسفار سوف تبقى هذه الصفة ملتصقة به، ولعلّها تتعاظم بحسب مراتبه الكمالية.

فالسفر الثاني هو سفر السالك في الوحدة الحقّة والعلّة التامّة

---

(١) الإسراء: ٦٤.

والمؤثّر الحقيقي. وحيث إنّ الحقّ تعالى له ذات وأسماء وصفات وأفعال، فإنَّ السالك يبدأ بالتعرّف والتحقّق في ذلك، فيُبصر أفعال الله تعالى بمعانيها الدقيقة فينتهي إلى فناء أفعاله الشخصيّة بأفعال الله تعالى، ويبصر صفات الله تعالى فتفنى صفاته الشخصيّة بصفات الله تعالى، ثُمّ تبقى ذاته وهي مجرّدة عن أفعاله وصفاته فيبصرها متعلّقه بذات الله تعالى فتفنى ذاته في ذاته تعالى.

وقد قلنا إنَّ معنى الفناء ـ في البحث السابق ـ هو أنّه لا يلتفت إلى كلّ ما عدا الله تعالى ومن ذلك أفعاله وصفاته وذاته، ولكنّ الفناء هنا سوف يستبطن معنىً أعمق وأجلّ وإن كان لا يغادر ذلك المعنى الدقيق إلاّ أنّه أدقّ وألطف، ففناؤه هنا يعني أن يكون فعله فعل الله وصفاته صفات الله تعالى.

وهذا لا يكون إلاّ بعد أن يكون العبد في سيره اللامتناهي هذا مظهراً لتلك الأسماء وذاتاً متلبّسة بتلك الصفات، فيتنقّل العبد السالك من غصن إلى غصن ومن واحة إلى واحة على نحو الترقّي، فيطوي في الأسماء العلوية حين يكون مظهراً لما دونها من أسماء طبقاً لحاكمية بعض الأسماء على الأُخرى، وهكذا في الصفات والأفعال الإلهية.

وحيث إنّ الحقّ تعالى غير متناه فإنّ هذا السير فيه سوف يكون غير متناه ولو قضى السالك عمره فيه، ولذا يكون الأخذ والمظهرية بقدر همّة السالك وجهده ورياضته واستعداده. وبنكتة الظهور بأسماء الله تعالى وصفاته تفهم أنّ أسماءه وصفاته تعالى من الأعيان

والوجودات الخارجية لا أنّها مجرّد ألفاظ وأصوات، وإلاّ لا معنى ولا جدوى ولا فضيلة ولا درجة للسالك حين يكون مظهراً لمجرّد لفظ. يقول السيد الطباطبائي رحمه الله: «أمّا الاسم بمعنى الذات مأخوذاً بوصفٍ من أوصافه فهو من الأعيان لا من الألفاظ»[١].

نعم، تلك الألفاظ هي أسماء الأسماء، فاسم الاسم يُقصد به لفظ ذلك الاسم الخارجي أو الحقيقة الكامنة وراءه، ولذا يقول صدر المتألّهين في شواهده: «ولو كان المراد منه مجرّد اللفظ لم يُتصوّر الشكّ والاختلاف في كونه غير الذات، فهذه الألفاظ هي أسماء الأسماء؛ فلا تغفل»[٢]. ولذا عندما يدعو الإنسان ربّه فيقول: **اللهمّ إنّي أسألك باسمك**، فإنّه لا يقصد بذلك مجرّد لفظ الاسم، وإنّما هو يسأل بالواقع الخارجي الكائن وراء اللفظ والذي تتّسم به الذات الإلهية.

ومن الواضح أنّ الإنسان عندما ينادي: يامحيي، يا شافي، يا مُعطي، يا واهب... فإنّه لا يُريد بندائه هذا مجرّد الاسم اللفظي ولا معناه الماثل في الصورة الذهنية، وإنّما يعني به الوجود العيني، وإلاّ فلا خصوصية للّفظ في نفسه ولا لصورته الذهنية مطلقاً[٣].

ولذا عندما يكون السالك ـ مثلاً ـ مظهراً للباسطية (اسم الباسط)

---

(١) *الميزان في تفسير القرآن*، مصدر سابق: ج١ ص١٧.

(٢) *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، صدر الدين محمد الشيرازي، ومعه حاشية ملا هادي السبزواري، تقديم وتعليق السيد جلال الدين الأشتياني: ص١٦٧، نشر مؤسّسة بوستان كتاب، الطبعة الثالثة، ١٣٨٢ هـ ش، قم.

(٣) انظر: *التوحيد*، محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم جواد علي كسار: ص١١٤.

فإنّه هو يكون باسطاً، وعندما يكون مظهراً للقابضية (اسم القابض) فإنّه يكون قابضاً، وهكذا في سائر الأسماء والصفات الإلهية، ولكن كلٌّ بحسبه وسعة وعائه، وقد ألمحنا إلى هذا المعنى في بحوث سابقة[١].

وذلك الأخذ المتفاوت والمظهرية المتفاوتة تُفسّر لنا بوضوح ظاهرة التفاوت والاختلاف في مراتب السالكين، وسوف نوضّح هذه المعاني الجليلة في بحث خصوصيات هذا السفر الثاني.

إذن فالسير في السفر الثاني هو سير في عالم الوحدة الحقيقيّة الحقّة بعد أن يكون السالك قد انتهى من عالم الكثرة وصار وجوده حقّانياً، وهو سير في اللامتناهي، وعندئذ يكون العبد السالك وليّاً من أولياء الله تعالى، وذلك من خلال تعرّفه الفعلي على حقيقة الأسماء والصفات الإلهية ولوازمها ومقتضياتها، ومعرفة سرّ القضاء والقدر وغير ذلك بحسب ما يحتمله وعاء السالك وما نهضت به همّته.

وينبغي أن يُعلم أنّ الشروع في هذا السير إنّما يكون بعد زوال المحو وعودة الصحو فيما إذا أدركته العناية الإلهية[٢]، فيبدأ سيره اللامتناهي نحو المنتهى.

خصوصيات السفر الثاني

الخصوصية الأولى: عرفنا أنّ المبدأ في السفر الأوّل هو عالم المادّة وأنّ المنتهى هو الله سبحانه وتعالى، وأمّا في السفر الثاني فإنّ السالك

---

(١) في المقدمة الثانية في بحث الأسماء الحسنى وبحث مظهر اسم الله الأعظم، فراجع.

(٢) *رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة*، مصدر سابق: ص٣٩٤.

قد وصل إلى الحقّ تعالى، ولذا فالمبدأ فيه يكون منه وكذلك المنتهى. وهنا سؤال يطرح نفسه وهو: كيف يكون المبدأ في السير والمنتهى واحداً؟ أوَ ليس السير إلى من ابتدأنا منه تحصيلاً للحاصل، وتحصيل الحاصل محال عقلاً؟

الجواب عن ذلك هو أنّ السالك في خاتمة سفره الأوّل انتهى إلى معرفة إجمالية عن الحقّ، فلم يدخل عالم الأسماء والصفات والأفعال الإلهية بعد، ولذا سوف تبدأ معرفة أخرى ومن نوع أخر.

بعبارة أخرى: إنّ السالك في جميع مراتب السفر الأوّل كانت معرفته بالحقّ تعالى محدودة بحدوده ومتناهية، وكان ما يعرفه عن أسماء وصفات الله تعالى معرفة بعيدة عن مُعاينتها والتمظهر بها، وهذا بخلاف المعرفة الأسمائية والصفاتية للحقّ في السفر الثاني، فإنّ العبد السالك سوف يكون مظهراً لتلك الأسماء والصفات ـ كلّها أو جُلّها أو بعضها، ذلك بحسب همّته ـ وهذا ما عنيناه بالمعرفة التفصيلية.

وثَمّ إجابة أُخرى يمكن أن نستفيدها من كلمات السيد الخميني رحمه الله حيث يرى أنّ السالك في هذا السفر يسير من الحقّ المقيّد إلى الحقّ المطلق، والحقّ المقيّد هو خاتمة الوصول في السفر الأوّل، ومنه ينطلق في السفر الثاني إلى الحقّ المطلق.

ولعلّ مُراده من المقيّد والمطلق هو المتناهي وغير المتناهي، فإنّ معرفة العبد بالله تعالى في جميع مراتب السفر الأوّل مقترنة بمحدودية العبد وتناهيه؛ ولذلك لا يمكنه أن يصل إلى المعرفة اللامتناهية المرتبطة بالمعرَّف اللامتناهي.

بعبارة أُخرى: إنّ العبد ما دام في وجوده غير حقّاني ـ أي غير إلهي؛ نظراً لبقاء تعلّقاته بعالم الدنيا ـ فإنّ غاية ما يمكنه الوصول إليه في سفره الأوّل هو المعرفة المتناهية المقيّدة لأنّه لم يصر بعدُ وجوداً حقّانياً لا متناهياً، ولذا تبدأ عنده معرفة جديدة ومن نوع آخر وهو السير إلى المطلق اللامتناهي، وما كان ذلك ممكناً لولا أنّ وجوده قد صار حقّانياً.

أمّا عبارته رحمه الله فهي: «ويأخذ في السفر الثاني وهو من الحقّ المقيّد إلى الحقّ المطلق، فيضمحلّ الهويّات الوجودية عنده، ويستهلك التعيّنات الخلقية بالكلّية لديه...»[١] فيسافر السالك في الأسماء الإلهية الكلّية والجزئية وفي الصفات الإلهية بصفتها أعياناً خارجية لا مجرّد ألفاظ، وقد تقدّم إيضاح ذلك، فالاسم هنا ليس اسماً لغوياً وإنّما هو اسم معنويّ عرفانيّ موجود في الخارج.

ولعلّك تسأل: كيف ينسجم هذا التعدّد في الوجود للأسماء والصفات مع أنّ الذات المسمّاة والموصوفة والفاعلة واحدة وتلك الأسماء والصفات عائدة إليها، بمعنى أنّها عين الذات وليست أمراً زائداً على الذات، كما هو المقرّر في علم الكلام بحسب مباني مدرسة أهل البيت عليهم السلام؟

الجواب: هو أنّ تلك الأسماء والصفات وإن كانت أعياناً خارجية مُتمايزة إلاّ أنّها ليست وجودات أُخرى خارجة عن الذات الإلهية،

---

(١) *مصباح الهداية في الخلافة والولاية*، مصدر سابق: ص٨٨.

وإنّما كلّ اسم أو صفة هو نفس الذات الإلهية ولكنّها مأخوذة بحيثية من الحيثيات تعكس مؤدّى ذلك الاسم وحقيقته أو الصفة وحقيقتها.

ولقد قلنا إنّ المعرفة في السير تعني أن يكون السالك مظهراً من مظاهر تلك الأسماء والصفات، وكلّ بحسبه، وعندئذ سوف تفنى ذات السالك وصفاته وأفعاله في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وبذلك النحو الدقيق من الفناء الذي تقدّم بيانه.

الخصوصية الثانية: وقد تقدّمت الإشارة إليها، وهي أنّ السالك في هذا السفر الثاني نظراً لكون المبدأ والمنتهى فيه واحداً وهو الحقّ تعالى وأنّ الحقّ تعالى غير متناه، فلازم كلّ ذلك أن يكون سيره غير متناه أيضاً. وحيث إنّ السفر فيه غير متناه فإنّ الزاد مهما عظم فيه فهو قليل وإنّ المقصد مهما حثّ السالك نحوه الخُطى فهو بعيد.

ولعلّ أعظم من ترجم لنا ذلك السفر هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام حيث يقول فيه: **آهٍ من قلّة الزاد، وطول الطريق، وبُعد السفر**[(١)]. وهنا يقول جُملة من المحقّقين: إنّ آهات سيّد الموحّدين عليه السلام إنّما كانت للسفر الثاني؛ لعلمه بأنّه سفر لا نهاية له، وأنّ كلّ سالك يأخذ منه بحسبه وقدره.

وحيث إنّ السير غير متناه في السفر الثاني وإنّ السالك يأخذ منه بحسب وعائه، فإنّه سوف يكون الرجوع إلى هذا السفر مرّة أُخرى ممكناً فيما إذا انتقل إلى السفر الثالث أو الرابع.

---

(١) *نهج البلاغة*، نسخة المعجم المفهرس، مصدر سابق: ص١٥٦، الحكمة رقم ٧٧.

هذه خصوصية أُخرى ألحقناها بالخصوصية الثانية، فالطريق يبقى مفتوحاً ومشرعاً أمام السالك للعودة مرّة أُخرى للاغتراف والتزوّد مادام السفر فيه غير متناه. وهذا الأمر غير موجود بالنسبة للسفر الأوّل، فإنّ السالك بعد أن غادر عالم الكثرة الحقيقية وعالم المادّة لن يعود إلى تلك الكثرة الحاجبة للوحدة مرّة أُخرى. نعم هنالك عودة أُخرى ـ كما سنعرف ذلك ـ ولكنّها عودة إلى الخلق وعالم الكثرة دون الاحتجاب عن عالم الوحدة.

بعبارة أُخرى: لا عودة للسالك إلى عالم الحُجب الظلمانية المرتبطة بنشأة المادّة والحُجب النورية المرتبطة بنشآت ما فوق المادّة. وإذا ما عاد إلى عالم المادّة والكثرة كما هو الحال في السفر الثالث والرابع فإنّها عودة أُخرى تختلف تماماً عمّا كان عليه في أوّل الطريق. فهنالك كان السالك محجوباً عن الوحدة بحُجب ظلمانية وأُخرى نورانية (١)، وأمّا في عودته فإنّه يعود وهو متمحّض في الحقّانية أي في

---

(١) لك أن تسأل قائلاً: تعقّلنا كون الحجاب ظلمانياً، وهو المتبادر إلى الذهن، فكيف يكون الحجاب نورانياً؟!

الجواب: إنّ ترك المأمور به «الواجبات أو المستحبّات» وفعل المنهيّ عنه «المحرّمات والمكروهات» يُوجب حُجباً ظلمانية في القلب، وهذا واضح.

وأمّا الحُجب النورانية فإنّ العبد يكون فيها مطيعاً حيث امتثل للأوامر وانتهى عن النواهي ولكن كان ذلك منه طلباً للثواب وتجنّباً للعقاب؛ بعبارة أُخرى: إنّ عبادته كانت عبادة التجّار «طلب الأجر» أو عبادة العبيد «تجنّب العقاب» وهذه العبادات وإن كانت مقبولة، ولعلّها تُدخله الجنّة، إلاّ أنّها لا تخرج عن كونها حُجباً تحجبه من المقصد والمنتهى وهو الله تعالى، نعم هي حُجب نورانية لأنّها مأمور بها في صورة الفعل ومنهيّ عنها في صورة الترك. وأمّا من عبده عبادة =

الوحدة، فلا تشغله الكثرة عن الوحدة.

الخصوصية الثالثة: وهي فيما يتعلّق باختلاف مراتب السالكين، فقد تقدّم أنّ سير السالك في السفر الثاني غير متناه، وأنّ كلّ سالك يغترف في هذا السفر بحسب حجم وعائه وقدره ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾[1]، وحيث إنّ الأوعية تحمل ما أمكنها حمله، وإنّ الأودية تحمل من الماء بقدر سعتها ـ بحسب التعبير القرآني ـ فهذا يعني أنّ المراتب والمقامات سوف تختلف من سالك إلى آخر.

فمقامات أولي العزم والأنبياء والأوصياء والأولياء وسائر السالكين إنّما تتحدّد من خلال هذا السفر الثاني. فبقدر سير وهمّة السالك في هذا السفر وحجم وعائه وجهاده يكون مقامه. وكلّما كان السعي حثيثاً والجهاد عظيماً انفتحت أمامه آفاق وسُبل. ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾[2]. فهنالك من يقصر سفره على مقدار معيّن بحسب همّته ووعائه، وإذا جاز التعبير: إنّه يكتفي برحلة يوم ثمّ يشرع في السفر الثالث، وآخر يمضى أيّاماً وأيّاماً فيغترف ما أمكنه اغترافه، وبذلك يتحدّد مقامه ودائرة وجوده. وبهذا يتّضح لنا جليّاً السرّ في

= الأحرار فذلك الذي كان مقصده الأوحد هو الله تعالى فلم تحجبه تلك الحُجب عن محبوبه الأوحد وقبلته الأولى وكعبته المُثلى. قال أمير المؤمنين علي عليه السلام «إنّ قوماً عبدوا اللّه رغبةً فتلك عبادة التجّار، وإنّ قوماً عبدوا اللّه رهبة فتلك عبادة العبيد، وإنّ قوماً عبدوا اللّه شكراً فتلك عبادة الأحرار»، نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس، مصدر سابق: ١٧١، رقم الحكمة: ٢٣٧.

(١) الرعد: ١٧.

(٢) العنكبوت: ٦٩.

اختلافات مقامات العارفين، فإنّ مردّه إلى ما بذله وأخذه في السفر الثاني.

وينبغي أن يُعلم أنّ الاختلافات في مقامات أولي العزم وسائر الأنبياء والأوصياء والأولياء العارفين وإن كانت تظهر في السفر الثالث والرابع، إلاّ أنّ السبب الأساسي في ذلك هو مقدار السير في السفر الثاني. قال تعالى: ﴿**انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾[١] و﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ**﴾[٢]. ولا يخفى عليك أنّ ما يغترفه العارف في السفر الثاني إنّما هو معارف التوحيد، ممّا يعني أنّ السالك بقدر ما اغترفه من هذه المعارف تكون قوّة توحيده ويكون مقامه.

ومن الجدير بالذكر أنّ أقصى ما وصل إليه إنسان في هذا السفر وأكثر ما اغترفه من معارف التوحيد وتشرّب بها هو الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، فكان له مقام القطبية ومقام الخاتمية في عالم الإمكان، فهو صلى الله عليه وآله الصادر الأوّل في قوس النزول، وهو القطب والخاتم، فما بعد مقامه مقام أو درجة في قوس الصعود.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المقام الرفيع بقوله تعالى: ﴿**وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى**﴾[٣]، فالآية لم تقل: «إلى ربّ العالمين»، وإنّما قالت «إلى ربّك»، والخطاب هنا موجّه إلى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله

---

(١) الإسراء: ٢١.

(٢) البقرة: ٢٥٣.

(٣) النجم: ٤٢.

الذي وصل بسيره إلى المنتهى، حيث لا مقام بعده، وكأنّها تريد أن تقول لنا إنّ الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله قد انتهى به المقام إلى المنتهى، ولا شيء ولا مقام ولا درجة بعد المنتهى. فهو صلى الله عليه وآله مصدر الصدور وهو خاتمة الوصول، وهو الأوّل في قوس النزول وهو الأقصى في قوس الصعود [1]، فما أرفع همّته وما أعظم وعاءه وقوّة استعداده!

فهو صلى الله عليه وآله القدوة وهو الأسوة. ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾[2]، ولذا يجب علينا نحن المتأسّين به صلى الله عليه وآله أن تعلوَ همّتنا «فإن المرء يطير بهمّته كالطير يطير بجناحيه»[3].

جدير بالذكر أنّ الشريعة المقدّسة التي ظاهرها مجموعة الأحكام

---

(١) عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لمّا عرج برسول الله صلى الله عليه وآله انتهى به جبرئيل إلى مكان فخلّى عنه، فقال له: **يا جبرئيل تخلّيني على هذه الحالة؟** فقال: امضه، فوالله لقد وطئت مكاناً ما وطئه بشر وما مشى فيه بشر قبلك»، *أصول الكافي*، مصدر سابق: ج١ ص٤٤٢. وعن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال «...ثمّ مضى به جبرئيل عليه السلام حتى انتهى به إلى موضع... فقال له: امضِ يا محمد، فقال له: **يا جبرئيل تدعني في هذا الموضع؟** فقال: فقال له: يا محمد ليس لي أن أجوز هذا المقام، ولقد وطئت موضعاً ما وطئه أحد قبلك، ولا يطأه أحد بعدك، قال: ففتح الله له من العظيم ما شاء الله»، *بحار الأنوار*، مصدر سابق: ج١٨ ص٤٠٣ ح١٠٦.

(٢) الأحزاب: ٢١.

(٣) *كتاب آداب المتعلّمين* للإمام المحقّق الخواجة نصير الدين الطوسي، تحقيق محمّد رضا الحسيني الجلالي: ص٨٥، نشر مؤسّسة بضعة المختار لإحياء تراث أهل البيت عليهم السلام الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ ، قم.

الشرعية يكمن باطنها في المعارف الحقّة في السفر الثاني والتي يغترف منها السالك ويتحقّق بها بقدر استعداداته وحجم وعائه، فلا تغفل عن الجمع بين الظاهر والباطن فذلك هو الدين القيّم.

الخصوصية الرابعة: وهي ما تتعلّق بالعزلة والعود، فقد عرفت أنّ السالك بعد أن يأخذ قسطه من معارف التوحيد ومن الشهود والفناء في السفر الثاني يشرع في السفر الثالث «من الحقّ إلى الخلق بالحقّ» وهذا يعني أنّه سوف تكون له وظيفة جديدة ومسؤولية أُخرى، ولكنّ هذا السفر الثالث ومن بعده الرابع لا يكونان مانعين من رجوع السالك إلى السفر الثاني أو الاتّصال به، خاصّة وأنّ الرجوع لا يكون بحركة مادّية على نحو التجافي وإنّما حركته وانتقاله وعودته هي على نحو التجلّي؛ فإنّ السالك في نزوله «قوس النزول» وفي صعوده التكاملي «قوس الصعود» تتّصف حركته وانتقاله بأنّه على نحو التجلّي لا التجافي.

فإذا كانت كذلك فإنّ له الرجوع والاتّصال بالسفر الثاني بمعنى الظهور فيه والتجلّي ليأخذ وينهل من معارف التوحيد والشهود والفناء.

وأمّا ما نعنيه بالعزلة فهو أنّ السالك ما دام سائراً في السفر الثاني فإنّه يعيش عزلة تامّة عمّا سوى الله تعالى، وهذا ما كان عليه صدر المتألّهين رحمه الله بحسب ظاهر كلماته في عزلته التي يقول فيها: «...فتوجّهت توجّهاً غريزياً نحو مُسبّب الأسباب وتضرّعت تضرّعاً جبلياً إلى مُسهّل الأمور الصعاب. فلّما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زمناً مديداً وأمداً بعيداً، اشتعلت

نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً ... فاقتضت رحمته أن لا يختفي في البطون والأسرار، هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الأسرار...»[١]، فعزلته كانت لسيره في السفر الثاني الذي اقتضى منه ذلك، حيث المنطلق والمنتهى فيه واحد وهو الحقّ، والسائر فيه قد صار وجوده حقّانياً إلهيّاً، وما دام هو مستغرقاً وفانياً في الوحدة فلا مجال للالتفات للكثرة[٢].

---

(١) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، مصدر سابق: ج١ ص٨.

(٢) لعلّ الروايات الشريفة الحاثّة على العزلة كانت تقصد شريحتين من الناس، الأُولى ـ وهي الكبيرة جداً ـ تتمثّل بعامّة الناس دون الخاصّة، حيث تدعوهم إلى التوجّه إلى عالم الوحدة وترك التعلّق بالكثرة، بمعنى أن يكون الهدف الأسمى والمحبوب الذي يسير نحوه ويصبو إليه كلّ واحد منهم هو عالم الوحدة لا الكثرة، ولا تعني العزلة تعطيل الحياة وإنّما أن لا تكون الدنيا أكبر همّنا ومبلغ علمنا، وأمّا الثانية وهي تمثّل طبقة خاصّة جدّا من الناس ـ خواصّهم وعوامّهم ـ أعني: الواصلين إلى المراتب العليا في المعارف التوحيدية والواطئين أرقى المنازل السلوكية، حيث تدعوهم إلى العودة إلى السفر الثاني وعالم الوحدة الخالص للتزوّد والاغتراف منه مرّة بعد أُخرى، وقد عرفت أنّ الرجوع ممكن كما جاء ذلك في الخصوصية الرابعة.

وينبغي أن يُعلم أنّ العزلة المشار إليها في الخصوصية الرابعة إنّما هي عزلة مجازية ومسامحية، وأمّا العزلة الحقيقية البائسة فتلك التي يعيشها البائسون ـ مثلي ـ المستغرقون في عالم الكثرة، البعيدون عن عالم الوحدة، قليلو الحظّ ﴿وَمَا يُلَقَّاهَا إلاَّ ذُو حَظٍّ عَظيم﴾ ـ فُصّلت: ٣٥ ـ كثيرو التسويف. «**فقد أفنيت بالتسويف والآمال عمري وقد نزلتُ منزلة الآيسين من خيري، فمن يكون أسوأ حالاً منّي؟... فما لي لا أبكي؟**» ـ *مفاتيح الجنان*، مصدر سابق: ص٢٥٢، دعاء أبي حمزة الثمالي. فلنبكِ، وعلينا ـ لا على غيرنا ـ فلتبكِ البواكي.

السفر الثالث

من الحقّ إلى الخلق بالحقّ

- ■ المراد من السفر الثالث
- ■ خصوصياته:
  - المبدأ والمنتهى مختلفان
  - عدم الانحصار بطبقة معيّنة
  - إعطاء وظيفة الإنباء والإخبار
  - تحفيز العقل نحو التحقيق والبرهان.

المراد من السفر الثالث

اتّضح لنا ـ فيما تقدّم ـ أنّ السالك قد نال قسطاً من المعارف الإلهية المرتبطة بالمبدأ والمعاد وغير ذلك من الحقائق الكونية الغائبة عن الحسّ، وأنّه قد توصّل إلى ذلك بالشهود والمعاينة، وكلّ بحسب قدره ووعائه بمقتضى قوله تعالى: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾[1]، وبعد أن يكون السالك قد امتلأ وعاؤه بما اغترفه من خلال سيره وشهوده في سفره الثاني حيث عاش رحلة من المحو المحض والطمس الصِّرْف في الأسماء الإلهية فلم يعد هنالك شهود ماثل أمامه غير الهوية[2] الغيبية الإلهية، وعندئذ إن تداركته العناية الإلهية وهي مقام تقدير الاستعدادات وأرجعته إلى نفسه[3] فعاد إلى الصحو بعد المحو، وشاهد الخلق وعالم الإمكان بشهود غير محجوب[4] فإنّه يكون قد بدأ رحلة جديدة وسيراً آخر يختلف

---

(١) الرعد: ١٧.

(٢) الهويّة: الحقيقة في عالم الغيب. انظر: *رسائل ابن عربي*، مصدر سابق: ص٤١٥.

(٣) انظر: *مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية*، مصدر سابق: ص٨٨.

(٤) انظر: *الإسفار عن الأسفار*، تعليقة على الحكمة المتعالية، للسيد آية الله رضي الشيرازي: ج١ ص١٠، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨١ هـ ش، طهران.

ويقابل سفره الأوّل تماماً.

إنّها رحلة من الحقّ إلى الخلق، بعبارة أُخرى: إنّها رحلة العود إلى الخلق وعالم الكثرة ولكنّه عود بطانته الحقّ والحقّانية، بخلاف ما كان عليه في سيره وسفره الأوّل الذي انطلق فيه حيث كان مستغرقاً في عالم الكثرة. إنّه عود ربّاني حقّاني يؤدّي من خلاله وظيفة إلهية سامية معنونة بالسفارة الربّانية حيث يبدأ رحلة إيصال ما شاهده وعاينه في سفره الثاني إلى الخلق، فتكون المسؤولية الملقاة على كاهله في سفره الثالث هو تعريف الآخرين (الخلق) بما تَعرّف عليه شهوداً وتحقّق فيه وتلبّس به من المعارف الحقّانية.

وهذا الإيصال والإخبار والإنباء هو نحوٌ من النبوّة بمعناها اللغوي لا الاصطلاحي، أي هي ليست نبوّة التشريع وإنّما هي نبوّة الإنباء عن تلك المعارف الإلهية التي اغترف منها وتحقّق فيها في السفر الثاني، وبهذا الصدد يقول العارف القمشئي: «ويحصل له حظّ من النبوّة، وليس له نبوّة التشريع»[(١)]، وأمّا من حيث التشريع فإنّه تابع إلى نبيّ زمانه، وبذلك ترتفع الشبهة المتُصوّرة في المقام والتي مصدرها كلمات جملة من العُرفاء من قبيل ما هو موجود في كلمات الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، حيث تصوّر البعض أنّ ابن عربي يدّعي لنفسه مقام النبوّة الاصطلاحية، مع أنّه لا يُريد أكثر من النبوّة اللغوية التي تعني الإنباء والإخبار وليست هي النبوّة التشريعية الاصطلاحية.

---

(١) رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة للعارف القمشئي، مصدر سابق: ص٣٩٤.

متى يُصدّق العارف في إنبائه؟

بعد أن اتّضح لنا أنّ مهمّة العارف في هذا السفر هي الإنباء عمّا تحقّق به في السفر الثاني اللامتناهي وأنّ نبوّته إنّما هي بمعناها اللغوي لا الاصطلاحي، ينبغي أن نُوضّح آلية التعامل مع هذه الإنباءات والإخبارات، والسؤال المطروح هنا هو: أيصحّ منّا التصديق بكلّ ما يقولونه أم أنّ هنالك تفصيلاً في المقام؟

الواقع أنّ هنالك تفصيلاً يتعيّن الوقوف عنده وهو أنّ المخبر تارة يكون معصوماً وأُخرى غير معصوم، ونُريد بذلك مقام الإثبات لا مقام الثبوت، فإنّ مقام الثبوت[1] لا يعنينا ولا يمكن لأيادينا وعقولنا من الوصول إليه، أمّا مقام الإثبات[2] فهو ما يمكن لنا الاحتجاج به والوصول إليه والوقوف على وقائعه وتفاصيله.

ولذا قد يكون المخبر معصوماً ثبوتاً ولكنّ عصمته غير ثابتة لنا، ومثل هذا الشخص نضعه في صفّ العرفاء غير المعصومين[3]، وقد يكون الشخص المخبر معصوماً ثبوتاً وإثباتاً كما هو الحال في النبيّ

---

(١) وهو عالم الواقع ونفس الأمر أو ما هو موجود في علمه تعالى أو في اللوح المحفوظ.

(٢) وهو مقام الدلالة والخارج والبرهان.

(٣) فسلمان المحمّدي وأبو ذرّ الغفاري والمقداد وعمّار بن ياسر ومن في طبقتهم ربّما يكونون معصومين ثبوتاً ـ أي في علم الله تعالى ـ ولكنّنا لم يثبت لدينا عصمة أحد منهم (رضوان الله تعالى عليهم أجمعين) ولذا نضعهم في دائرة غير المعصومين مع ملاحظة خصوصية كلّ واحد منهم.

الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام الاثني عشر[(١)] والسيدة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام.

في ضوء ذلك إذا كان المخبر والمنبئ معصوماً قد ثبتت عصمته ـ في مقام الإثبات ـ بالأدلّة القطعية[(٢)] فإنّه لا إشكال في صحّة قوله وصحّة اعتماد قوله حدّاً أوسط في البرهان[(٣)]، ولا يتوقّف قبول قوله على إقامته للبرهان فإنّ عصمته حاكمة بصحّة كلّ أقواله وأفعاله بلا فصل، وإلاّ لا معنى للعصمة.

ومن هنا يُقبل قوله في جميع الأمور التي لا تنالها يد البرهان كما

---

(١) وهم أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين وعليّ بن الحسين ومحمّد بن عليّ وجعفر بن محمّد وموسى بن جعفر وعليّ بن موسى ومحمّد بن عليّ وعليّ بن محمّد والحسن بن عليّ والحجّة المهديّ بن الحسن عليهم السلام.

(٢) فلا يكفي في مقام الإثبات مجرد دعوى المدّعي بأنّه معصوم وإنّما لابدّ من إقامة الدليل على ذلك.

(٣) كلّ دليل «أو حجّة» مؤلّف من مقدمتين يقينيّتين فإنّه يسمى برهاناً، واعلم أنّ القياس المنطقي هو من جملة الطرق التي تُعتمد في إقامة البرهان، وهو يتألّف عادة من قضيّتين الأولى تشتمل على الأصغر والثانية على الحدّ الأكبر، والجامع بينهما هو الحدّ الأوسط الموجود في كلتا القضيّتين وهو العمدة في كلّ قياس، ثمّ إنّ الحدّ الأصغر عادة ما يكون هو الموضوع في النتيجة والأكبر هو المحمول فيها، فتكون النتيجة عبارة عن مجموع الحدّ الأصغر والأكبر بعد حذف الحدّ الأوسط. ويمكن توضيح ذلك بمثال.
القضية الأولى «المشتملة على الحدّ الأصغر»: زيد إنسان.
القضية الثانية «المشتملة على الحدّ الأكبر»: كلّ إنسان ناطق.
النتيجة «بعد حذف الحدّ الأوسط وهو الإنسان»: زيد ناطق.

هو الحال في التفصيلات المتعلّقة بالمعاد والحشر والصراط وتطاير الكتب والميزان والجنّة والنار، بل في جميع الأمور الكامنة في صفحة الغيب والتي يقصر العقل عن تصفّحها والبرهان عن تناولها.

ومن هنا يتّضح لنا أنّ جميع هذه الأمور لا يمكن الركون إلى ما وصلنا عنها إلاّ ما كان منها صادراً عن المعصوم أو منتهياً إليه.

ومن الواضح أنّ الأخذ بقول المعصومين الذين ثبتت لدينا عصمتهم بالأدلّة القطعية ـ وهم النبيّ الأكرم وأهل البيت عليهم السلام ـ إنّما يكون على نحو الإلزام، وذلك بمقتضى قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأمْرِ مِنْكُمْ**﴾[1]، وقد ثبتت عصمتهم قرآناً؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾[2] وسنّةً؛ قال النبيّ صلى الله عليه وآله : **إنّي تركت فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلوا بعدي: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما**[3].

هذا فيما إذا ثبتت عصمة المخبر، وأمّا من لم تثبت لدينا عصمته فإنّه لابدّ من عرض قوله على المعصوم ـ أعني القرآن والسنّة الشريفة

(١) النساء: ٥٩.

(٢) الأحزاب: ٣٣.

(٣) حديث الثقلين من الأحاديث المتواترة وقد نُقل في كُتب الفريقين ورواته من مختلف الطبقات. انظر: *الأصول العامّة للفقه المقارن* للعلاّمة محمد تقي الحكيم: ١٥٨، تحقيق المجمع العلمي لأهل البيت، الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ قم.

ـ فإن لم نجد ما يوافق ذلك فإنّه لابدّ من إقامة البرهان على صحّة دعواه ومكاشفته.

وبذلك يصحّ تقسيم المكاشفات إلى بديهية ونظرية. أمّا الأولى فهي من قبيل التصديقات البديهية التي لا تحتاج في إثباتها إلى دليل، وهذا القسم محصور بمكاشفات المعصوم، وأمّا الثانية فإنّها تحتاج إلى دليل في مقام إثباتها للآخرين.

وفي ضوء ذلك يتّضح لنا جليّاً أنّ العارف وإن كان يسلك منهجاً مغايراً عن منهج المتكلّم ـ وهو النقل[١] ـ وعن منهج الفيلسوف ـ وهو العقل ـ حيث يتّخذ الشهود والكشف والإشراق سبيلاً ومنهجاً في تحقيق المعارف الإلهية، إلاّ أنّه في مقام إيصال وإثبات ما وصل إليه وتحقّق به نجده يسلك منهجاً آخر وهو المنهج العقلي لإقناع الفيلسوف، ومنهج النقل لإقناع المتكلّم، وبذلك يفترق المنهج الثبوتي الشهودي ـ الذي لا يعدل به منهجاً آخر في تحقيق المعارف، بل إنّه يعتقد أنّ جميع المناهج الأخرى قاصرة وعاجزة عن الوصول إلى الحقائق ـ عن المنهج الإثباتي.

وهذا يعني أنّ الصراع المحتدّ بين العرفاء والفلاسفة أساسه في المنهج المتّبع لا في الحقائق التي انتهوا إليها.

---

(١) ربّما يُقال إنّ المتكلّم يتّخذ النقل والعقل معاً منهجاً في الوصول إلى المعارف العقائدية، وجوابه: هو أنّه في مقام الوصول إلى تلك المعارف لا يسلك غير النقل، وأمّا العقل فإنّه يحتاجه في المقام الثاني وهو إثبات ما وصل إليه للآخرين.

وعلى أيّ حال فإنّ العارف ـ وإن كان شامخاً في عرفانه وسلوكه ـ سوف يبقى في المقام الثاني الإثباتي مفتقراً للبرهنة على ما شاهده عياناً لإثبات صحّة دعواه؛ ضرورة أنّ ما توصّل إليه وتحقّق به في سفره الثاني سوف يبقى حبيس دائرة شخصه ما لم يقم البرهان على كشفه وشهوده، فإن أمكنه إقامة البرهان على ذلك فلا شكّ في توسّع دائرة المعتقدين.

هذا، وقد أسلفنا أنّ اعتقاده وقطعه الشخصي حتّى وإن كان موضوعياً[1] فإنّه لا يُفيد غيره الذي يبقى محتاجاً إلى إقامة البرهان ما لم يُشاهد هو الآخر ما شاهده العارف بنفسه.

وهنا لابدّ أن تكون قد اتّضحت النكتة في تأكيدنا هذا المطلب من خلال تكراره بعبارات عديدة، فما ذلك إلاّ لأجل أن تُوصد الأبواب بوجه أولئك الذين ﴿**قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ**﴾[2]، وأيّ عجل أعظم من حبّ الدنيا؟ وما كان ذلك إلاّ ﴿**بِكُفْرِهِمْ**﴾[3] وأيّ طريق أسوأ من الجهل المفضي إلى كلّ كفر ومعصية، ولا ينقضي العجب من دعوى إيمانهم . ﴿**قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ**

(١) القطع إمّا أن يكون ذاتياً وهو الناشئ من أسباب غير موضوعية كما لو كان القاطع متأثّراً بأسباب نفسيّة أو اجتماعية، بعبارة أُخرى: إنّه قطع بلا مُبرّر، ومن مصاديقه قطع القطّاع ـ وهو كثير القطع ـ وإمّا أن يكون القطع موضوعياً وهو ما كان وراءه أسباب موضوعية ومُبرّرات عقلائية. انظر: *دروس في علم الأصول* للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، الحلقة الثالثة: ص٤٢، بحث حجّية القطع غير المصيب، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٨ هـ قم.

(٢ ـ ٤) البقرة: ٩٣.

مُؤْمِنِينَ﴾[٤]. ولعلّ هنالك من هو حسن النيّة ولكنّه قليل البضاعة والباع فألبسه الشيطان بخرقته وأوقعه في أحابيله، فظنّ ما أظهره شيطانه أنّها كرامات ومكاشفات حقّانية، فاغترّ وارتقى سلّم الوهم، فإمّا تَخْطَفُهُ الطَّيْرُ ﴿**أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ**﴾[١].

عوداً على بدء، فإنّ العارف المتحقّق في شهوده والمحقّ والصادق فيما انتهى إليه، يتعيّن عليه إقامة البراهين على شهوده. ومن هنا تجد العرفاء الشامخين يتصدّون في المقام الثاني إلى إقامة البراهين على ما انتهوا إليه إمّا بالعقل أو بالنقل، وذلك بحسب ما يقتضيه الحال والموقف. والمُوصَل إليه وإن لم يسعفه البرهان على ذلك فلا بدّ من عرض بياناته على مضامين القرآن والسنّة.

وهنالك حالة ثالثة وهي أنّ المتلقّي، أو المريد، إذا حصل له القطع ـ وإن كان قطعاً ذاتياً ـ فله العمل بقطعه، وإذا لم يحصل لديه القطع فأمامه أحد الطرق الثلاثة: إمّا الشهود أو الوقوف على البرهان أو متابعة الموافقة من القرآن والسنّة الشريفة[٢].

خصوصيات السفر الثالث

بعد أن اتّضح لنا المراد من السفر الثالث وما يجب على العارف في إيصال شهوده في المقام الثاني ينتهي بنا البحث إلى تناول

---

(١) الحج: ٣١.

(٢) المراد بالسنّة هو قول المعصوم وفعله وتقريره مطلقاً سواء كان نبياً أم إماماً بحسب مباني مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

خصوصيات هذا السفر وهي:

الخصوصية الأولى: المبدأ والمنتهى مختلفان

عرفت أنّ المنتهى في السفرين الأوّلين هو الحقّ، وأنّ المبدأ في أوّلهما هو الخلق والثاني هو الحقّ. وأمّا في السفر الثالث فإنّ المبدأ هو الحقّ، والمنتهى هو الخلق. بعبارة أخرى: إنّ المبدأ هو الوحدة، والمنتهى هو الكثرة، ولكنّها كثرة مستغرقة في الوحدة. «فلا يحتجب شهود الحقّ عن مشاهدة الخلق، ولا شهود الخلق عن مشاهدة الحقّ، بل يرى الوحدة ظاهرة في الكثرة، والكثرة منطوية في غيب الوحدة»[١] فلا يشغله شأن عن شأن.

الخصوصية الثانية: عدم الانحصار بطبقة معيّنة

إنّ هذا السفر والمقام والمنزلة غير محصور بأشخاص معيّنين وإنّما بابه مفتوح لكلّ من استعدّ لذلك. فالطريق ليس موصداً بعد مقام العصمة، بخلاف ما سيكون عليه الحال في السفر الرابع، حيث يُوجد كلام بانحصار الدائرة فيه بطبقة معيّنة، ولنا فيما قيل كلام سوف يأتي بيانه[٢].

وعليه فأبواب الوصول إلى الكمالات مُشرعة ومنها أبواب هذا السفر الثالث، ونحن إنّما نؤكّد ذلك دفعاً لدعوى البعض حيث يرى انحصار هذا السفر الثالث بطبقة معيّنة كما هو الحال عنده في السفر

(١) *الإسفار عن الأسفار*، مصدر سابق: ص٩.

(٢) في أبحاث السفر الرابع، فانتظر.

الرابع، مع أنّ في كلمات أهل البيت عليهم السلام شواهد كثيرة تؤكّد حقيقة عدم الانسداد والانحصار؛ منها قوله عليه السلام: «**وما برح لله ـ عزّت آلاؤه ـ في البُرهة بعد البُرهة وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم، وكلّمهم في ذات عقولهم، فاستصبحوا بنور يقظة في الأسماع والأبصار والأفئدة...**»(١) وغير ذلك ممّا يؤكّد عدم الانحصار بدائرة المعصومين عليهم السلام.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّ البحث هنا كبرويّ لا صغرويّ. بعبارة أخرى: إنه بحث ثبوتيّ لا إثباتيّ، حيث المطروح هنا هو هل هذا الأمر ممكن؟ ونحن نرى إمكانه، أمّا أنّ فلاناً قد وصل أو لم يصل فذلك بحث صغرويّ لسنا بصدده. ولعلّ المعترض على شمول دائرة هذا السفر لغير المعصومين قد خلط بين عالم الثبوت والإثبات أو بين الكبرى والصغرى حيث لم يثبت لديه صغروياً وصول أحد ـ في حدود بحثه ـ إلى ذلك المقام، فأسرى النفي إلى عالم الثبوت وأسقط الكبرى، مع أنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، وكفى لإمكانه عدم وجود دليل عقليّ أو نقليّ على الاستحالة والمنع.

هذا، فضلاً عن الشواهد الروائية المبُرّزة لهذا المعنى، فإنّ مشهور العرفاء هو القول بإمكان ذلك. فلا ينبغي الوقوع في الخلط بين الإمكان والوقوع أو بين البحث الكبروي والصغروي، فإنّ بحثنا هو ثبوتيّ إمكانيّ كبرويّ لا إثباتيّ وقوعيّ صغرويّ.

---

(١) نهج البلاغة، محمد عبده، ٢١١/٢، الخطبة ٢١٦ ـ دار المعرفة، بيروت.

الخصوصية الثالثة: إعطاء وظيفة الإنباء والإخبار

في هذا السفر الثالث تكون الوظيفة الأساسية للعارف هي الإنباء والإخبار عمّا شاهده وتحقّق به في السفر الثاني، وهذا هو معنى سيره نحو الخلق بالحقّ، حيث يؤديّ تلك المهام الإلهية الربانية التي تستدعي إقامة البرهان العقلي على شهوده إن استدعى الأمر ذلك، أو الاكتفاء بالشواهد القرآنية، وهذا ما سنقف عنده في الخصوصية الأخيرة.

ففي هذا السفر يكون العارف قد نال حظّاً من النبوّة وهو الإخبار لا التشريع، فيكون تعاطيه مع مُريديه على هذا الأساس ما دام هو في حدود دائرة السفر الثالث.

إنّ ثمرة سيره في السفرين الأوّلين تتجلّى لنا في أداء وظيفته الإلهية هذه حيث إنارة العقول والقلوب بتلك المطالب الحقّة في صورة القطع أو الاطمئنان بصدق الناقل لها من خلال الوسائل الإثباتية، العقلية والنقلية.

الخصوصية الرابعة: تحفيز العقل نحو التحقيق والبرهان

إنّ ما يتوفّر عليه العارف في شهوده ومكاشفاته في سيره وسفره الثاني يُملي عليه أن يُقيم الأدلّة والبراهين العقلية ـ إن كان الموقف يستدعي منه ذلك ـ أو الاكتفاء بالشواهد والأدلّة النقلية من القرآن والسنّة الشريفة، هذا من جهة العارف وشروط أداء وظيفته ولكن أحياناً قد تنحصر وظيفة العارف بالإخبار المحض ممّا يُعطي الفرصة

للآخرين المهتمّين بذلك إعطاء الحقائق المنقولة لهم بُعدها الإثباتي والبرهاني، وهذا لا يعني بالضرورة حصول الانسجام بين الشهود والشواهد والدلائل فمن الممكن جدّا أن يصل الباحث إلى عكس ما ادّعاه العارف تماماً ـ فيما إذا كان العارف غير معصوم ـ أو الوصول إلى عدم وجود أيّ دليل أو شاهد على شهود العارف وكشفه، وهذه النتيجة على اختلاف مضمونها تُعتبر خصوصية مهمّة أعطتها إثارة تلك الحقائق أو ما نقله العارف للباحثين، حيث أثار فيهم دفائن العقول وبصّرها شواهدَ التنزيل وبياناتِ التفسير والتأويل.

فالحقائق والشهود والمكاشفات إمّا أن تحفّز العارف بنفسه نحو إقامة البرهان أو ذكر الشواهد عن القرآن والسنّة الشريفة، أو أنّها تحفّز الآخرين من الباحثين والمهتمّين نحو تحصيل ذلك، سواء كان البرهان على إثبات المدّعى أو نفيه.

السفر الرابع

من الخلق إلى الخلق بالحقّ

- مكانة أهل البيت عليهم السلام في سُلّم الولاية
- مقتضى الأسفار ازدياد العلم
- مَظهر شرائع الواصلين
- الوظيفة التكوينية للإمام
- علماء أُمّتي كأنبياء بني إسرائيل
- معنى الهداية التكوينية
- نكتتان مهمّتان
- وأُزلفت الجنّة للمتّقين.
- معنى الحال والمقام
- مقامات السرّ والخفي والأخفى
- خصوصيّات هذا السفر
- خلاصة الأسفار الأربعة

المراد من السفر الرابع

كلّ إنسان له سير في الخلق سواء كان سالكاً وعارفاً أو لم يكن، ولكنّه ـ كما هو واضح ـ سير بعيد عمّا نحن فيه أو أنّه أعمّ ممّا هو واقع لعامّة الناس وما هو حاصل ومتحقّق لعدد يسير جدّاً من الناس، فذلك السير العام إنّما هو سير مادّي وما نحن فيه مسير معنويّ خالص.

بعبارة أُخرى: إنّ ذلك السير العام هو سير غير حقّاني وأنّ السائر فيه غير متحقّق بتلك الحقائق والمعارف الإلهية الخالصة، وما نحن فيه يُسجّل لنا هذا البُعد والذي هو حجر الزاوية ـ إذا جاز التعبير ـ في هذا السير.

قد عرفت ممّا تقدّم أنّ السفر الثاني يُمثّل الخزائن المعرفية التي يتزوّد العارف منها لأنه في الحقّ بالحقّ، وأمّا ما نحن فيه فإنّ السير فيه هو في الخلقّ بالحق، فيكون السفر الرابع مقابلاً للسفر الثاني. وحيث إنّ الثاني كان سفراً وسيراً في الحقّ فهو سفر كلّه نيل وأخْذ وتزوّد وامتلاء. وحيث إنّ السفر الرابع هو سفر في الخلق منهم وإليهم، فإنّه سفر كلّه عطاء وفيض ونوال حيث ينطلق فيه العارف الأكمل نحو أداء تلك الوظيفة الربّانية والسفارة الإلهية، فيُري النفوس جادّة الطريق

ويأخذ بقلوب الخلق نحو غاية المطلوب وكأنّه طبيب دوّار بطبّه بل هو كذلك على حدّ تعبير أمير المؤمنين علي عليه السلام وهو يصف الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله [(١)]. وما أروع وأدقّ وصفه حيث يُعبّر عنه بأنّه «دوّار» حيث لم يجلس في محلّ إقامته وطبابته ـ عيادته ـ ليراجعه الناس وإنّما هو يقصد المرضى بنفسه يطرق الأبواب ويجوب الأزقّة والشوارع حيث يُطهّر القلوب ويُزكّي النفوس، فُيبدل قسوتها رأفةً ورحمةً، وجفاءها وصلاً وقرباً، وموتها حياةً.

فوظيفة السالك والعارف في السفر الرابع هو مداواة الناس، وذلك من خلال إيصال الشريعة المقوّمة لحياة الإنسان والمنظّمة لكلّ حركاته وسكناته في حياته العملية ومعتقداته العقلية والقلبية.

فالعارف هنا هو صاحب نبوّة التشريع الحقيقية حيث يكون نبيّاً بالمعنى الاصطلاحي فيبيّن الأحكام الشرعية من أوامر ونواه في دائرتي العبادات والمعاملات، وبذلك يفترق هذا السفر عن سابقه حيث كان للسالك في سفره الثالث حظّ من النبوّة دون نبوّة التشريع، أي لا يكون صاحب شريعة، بخلاف ما هو عليه الحال في السفر الرابع من أنّه سيكون صاحب شريعة؛ ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً**﴾[(٢)].

---

(١) يقول عليه السلام فيه صلى الله عليه وآله: «طبيب دوّار بطبّه قد أحكم مراهمه وأحمى مواسمه يضع ذلك حيث الحاجة إليه من قلوب عُمي وآذان صُمّ وألسنة بكم، متتبّع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة» انظر: *نهج البلاغة*، نسخة المعجم المفهرس، مصدر سابق: ص٤٧، الخطبة «١٠٨».

(٢) المائدة: ٤٨.

ومن الواضح أنّ هذه النبوّة التشريعية ليست ثابتة لكلّ سالك وعارف وإنّما هي الهبة الإلهية والسفارة الربانية التي لم تُعط إلاّ لعدد قليل منهم، فهي منحصرة بعدد مُعيّن وقد أُغلقت دائرتها بنبوّة الخاتم صلى الله عليه وآله كما صرّح صلى الله عليه وآله بذلك وهو يقول لأمير المؤمنين علي عليه السلام عندما خلّفه على المدينة في غزوة تبوك: **أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنـّه لا نبي من بعدي.**(١) فمع أنّهما من شجرة واحدة: **أنا وعليّ من شجرة واحدة والناس من أشجار شتّى**(٢) و **أنت أخي ووارثي**(٣) وغير ذلك من الروايات الصحيحة التي تُسجّل لنا مكانة أمير المؤمنين عليه السلام من الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله إلاّ أنّه لا نبوّة بعده وأنّ عليّاً عليه السلام تابع للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في النبوّة التشريعية التي جاء بها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

وقد عرفت أنّ النبي الخاتم صلى الله عليه وآله كان قد أحرز أعلى المراتب في السفر الثاني فنال ما لم ينله غيره من المعارف وتحقّق بما لم يتحقّق به غيره من الحقائق، فكان قطب الرحى والمصداق الأتمّ للاسم الأعظم، وهو صاحب مقام الخاتمية، والجامع بين الولايتين التشريعية والتكوينية. فحيث كان هو صلى الله عليه وآله الأكمل والأتمّ في سيره وسفره الثاني ونال ما لم ينله غيره فإنّ نبوّته التشريعية هي الأتمّ

---

(١) كنز *العمال*، مصدر سابق: ٣٢٨٨١.

(٢) كنز *العمال*: ٣٢٩٤٣.

(٣) *تاريخ دمشق* (ترجمة الإمام علي عليه السلام) لابن عساكر الدمشقي: ج١ ص١٠٨ رقم ١٤٥، تحقيق محمد باقر المحمودي، دار التعارف، الطبعة الأولى ١٣٩٥ هـ بيروت.

والأكمل لأنّها فرع ما تحصّل وتوفّر عليه من المعارف في سيره الثاني. ومن هنا لا يمكن افتراض وجود شريعة أُخرى أتمّ وأكمل من الشريعة المحمدية، فهي الأكمل وهي مسك الختام، فإنّ الشريعة الأفضل والأتمّ لازم وجود ولاية أكمل وسير وسلوك أتمّ، وقد عرفت أنّه صلى الله عليه وآله كان الأوحدي في مقامه ومرتبته فلا مقام فوق مقامه، وقد مرّ ذلك في قوله تعالى: ﴿**وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى**﴾[1]، وعليه إذا اكتملت مراتب الولاية به وارتقى قمّة هرمها فإنّه من الطبيعي جداً أن تكون شريعته هي الخاتمة بمعنى الأتمّ والأكمل.

ومن هنا نفهم أنّ العرفاء غير المعصومين مهما وصلوا وارتقوا فإنّهم لم ولن يبلغوا مقام الرسالة والولاية التي ارتقاها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وبذلك ننتهي إلى نتيجتين مهمّتين:

الأولى: هي عدم حاجة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والمسلمين إلى شريعة أخرى لأنّ شريعتهم هي الخاتمة بمعنى الأكمل والأتمّ.

الثانية: هي احتياج الجميع من أتباع الشرائع السماوية السابقة والديانات الوضعية إلى شريعة الخاتم ما داموا طالبين الكمال والتكامل.

إنّ رسالة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وولايته الأتمّ تمثّلان دفّتي الدين وظاهره وباطنه. فظاهر الدين القيّم هو هذه الرسالة والشريعة التي هي في متناول الأيدي من أحكام عبادية ومعاملاتية وأخلاقية،

---

(١) النجم: ٤٢.

وأمّا باطنه فإنّه الولاية بعينها والمتمثّلة بمجموع المعارف الإلهية التي تَزوّد وتَحقّق بها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في السفر الثاني من أسفاره الأربعة، وبذلك تفهم أنّ الحاكم في ظاهر عالم الملك والمادّة والطبيعة هو الرسالة، وأنّ الحاكم في باطن ذلك هو الولاية منذ أن برأ الله تعالى أوّل نسمة وحتى ذلك اليوم الذي تُبدّل فيه الأرض غير الأرض.

مكانة أهل البيت عليهم السلام في سُلّم الولاية

لا شكّ أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام لم ينل أحد منهم مقام الرسالة ولذا فهم أتباع الشريعة المحمّدية بل هم روّادها وأقطابها فنالوا بذلك شرف الخلافة الحقّة والسيادة والقيادة بعد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، ولكنّ عدم وصولهم إلى مقام الرسالة لم يمنع من أن يرتقوا في مقام الولاية أعلى المراتب والدرجات فكانوا نفس الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في هذا الشأن(١). وقد تمثّل ذلك بمقام الإمامة الحقّة والتي هي ـ أعني الولاية والإمامة ـ أعظم من مقام النبوّة والرسالة ﴿**وإِذِ ابْتَلَى إبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إمَاماً**﴾(٢)، وهذا نصّ صريح بأنّ إبراهيم النبيّ والرسول وصاحب الشريعة آنذاك قد نال مقام الإمامة بعد ذلك وتحديداً في أُخريات عمره الشريف عليه

---

(١) لا شكّ أنّ أمير المؤمنين علياً عليه السلام هو نفس النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وبنصّ القرآن الكريم: ﴿فقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ...﴾ ـ آل عمران: ٦١ ـ فهو في مرتبته في مقام الإمامة والولاية.

(٢) البقرة: ١٢٤.

السلام[١]، حيث نالها بعد العبودية والنبوّة والرسالة والخلّة، أي بعد أن قطع أشواطاً كثيرة في سيره التكاملي إلى الله تعالى فدلّ على أشرفية مقام الإمامة على النبوّة المجرّدة عن الإمامة.

وهكذا اقتضت الحكمة الإلهية أن يتقدّم أحد هذه الوجودات الشريفة ليمثّل قطبي الدين وركنيه أوّلاً وبالذات فكان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله رائد هذا المقام الجمعي فلم يبق مجال لظهور شريعة أُخرى. فكان هذا المقام له بالأصالة، ولخلفائه المعصومين عليهم السلام بالمتابعة والتبعية؛ فإنّ روحانيّتهم عليهم السلام جميعاً واحدة بلا فصل[٢]، بمعنى حصولهم على نفس المرتبة الأعلائية التي نالها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في جانبها المعنوي والكمالي دون أن يكونوا أنبياء بالمعنى الاصطلاحي.

ومن هنا تفهم أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام قد أكملوا جميعاً أسفارهم الأربعة وكان مقتضى ذلك هو وجود شريعة لكلّ واحد منهم، ولكنّك قد عرفت ممّا تقدّم أنّ النبوّة قد خُتِمَت بالرسول الأكرم الخاتم صلى الله عليه وآله فكانوا عليهم السلام أتباعاً للرسول صلى الله عليه وآله في شريعته. ولعلّ في بعض كلمات أمير المؤمنين علي عليه السلام إشارة إلى ذلك حيث كان يصوّر اتّباعه للرسول صلى الله عليه وآله بأنّه اتّباع الفصيل لأمّه[٣].

---

(١) كما دلّ على ذلك النقل والشواهد التأريخية.

(٢) *مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية*: ص٩٠.

(٣) حيث يقول عليه السلام: «ولقد كنت أتّبع النبي اتّباع الفصيل لأُمّه» انظر: **نهج**

فهم عليهم السلام جميعاً قد طووا هذه الأسفار الأربعة، وفي ذلك يقول السيّد الخميني رحمه الله «اعلم، أنّ هذه الأسفار قد تحصل للأولياء الكُمّل أيضاً، حتى السفر الرابع. فإنّه حصل لمولانا أمير المؤمنين وأولاده المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين...»[١]، بل إنّ أبواب هذه الأسفار برمّتها مشرعة أمام كلّ سالك بما في ذلك السفر الرابع ولكن كلّ بحسبه حيث اختلاف المراتب بينهم فإنّها مراتب تشكيكية مختلفة وليست متواطئة متوافقة. وقد عرفت سلفاً أنّ الأنبياء أنفسهم على مراتب عديدة وليسوا في مرتبة واحدة، حيث يختلف بعضهم عن بعض في مراتبه ودرجاته الكمالية والتي على أساسها انعقد سُلّم الأفضلية. وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم قائلاً: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾[٢].

وممّا يعضد فكرة شمول الأسفار برمّتها لكلّ مسافر وسالك هو أنّ الصلاة بنفسها هي تطبيق عمليّ لما وصل إليه السالك في مراتبه السلوكية، حيث تطوى فيها الأسفار الأربعة، ابتداء من تكبيرة الإحرام التي ينطلق فيها المسافر من الكثرة والخلق إلى الوحدة والحقّ وحتى آخر تكبيرة من التكبيرات الثلاث في خاتمة الصلاة حيث يعود فيها السالك إلى عالم الكثرة والخلق ولكنّه عود دون أن تحتجب فيه

السعادة، للشيخ محمد باقر المحمودي: ج٧ ص١٣٣ ـ مطبعة النعمان، الطبعة الأولى، النجف.

(١) *نهج السعادة*، مصدر سابق: ص٩٠.

(٢) البقرة: ٢٥٣.

الوحدة بالكثرة. وبهذا الصدد يقول شيخنا الآملي في مقدّمته على «سرّ الصلاة»: «وعلامة كون الصلاة عُصارة الأسفار الأربعة هي أنّ أركانها وأفعالها وأذكارها وتحليلها وتحريمها تقود حيناً من الكثرة إلى الوحدة، وحيناً تجعل الانشغال بالوحدة، وحيناً ترجع من الوحدة إلى الكثرة، وحيناً تُسرع في الكثرة بعين الوحدة وهذه هي الأسفار الأربعة نفسها»[(١)].

ثمّ يقول في موضع آخر من مقدّمته: «وبالتسليم في نهاية الصلاة يكون ختام السفر الرابع من الأسفار الأربعة»[(٢)] مؤكّداً ما أفاده أستاذه الخميني رحمه الله في خاتمة أسرار السلام حيث يقول: «وبعد ذلك يلتفت إلى مطلق كثرات الغيب والشهادة فيلاحظ أدب الحضور، فيؤدّي السلام الشفهيّ، وبذلك يكون اكتمال السفر الرابع وهو من الخلق إلى الخلق...» [(٣)].

ولا ينبغي الإغفال عن حقيقة ذلك السلام الذي يطوي به السالك معراجه[(٤)] وقربانه[(٥)]. وفي ذلك يقول الشيخ الأكبر في فتوحاته:

---

(١) *سرّ الصلاة* (معراج السالكين وصلاة العارفين) للسيد الخميني: ص١٩، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، طهران.

(٢) *سرّ الصلاة*: ص٣٤.

(٣) *سرّ الصلاة*: ص٢٠٢.

(٤) ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**الصلاة معراج المؤمن**» انظر: *اعتقادات* العلامة المجلسي: ص٢٩.

(٥) ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**إنّ الصلاة قربان المؤمن**» انظر: **كنز** *العمال*، مصدر سابق: ١٨٩٠٧.

«واعلم أنّ السلام لا يصحّ من المصلّي إلاّ أن يكون المُصلّي في حال صلاته مُناجياً ربّه غائباً عن كلّ ما سوى الله من الأكوان والحاضرين معه، فإذا أراد الخروج من الصلاة والانتقال من تلك الحالة إلى حاله مشاهدة الأكوان والجماعة سلّم عليهم سلام القادم؛ لغيبته عنهم في صلاته عند ربّه، فإن كان المصلّي لم يزل مع الأكوان والجماعة ـ إن كان في جماعة ـ فكيف يُسلّم عليهم مَن هذه حالته فإنّه ما برح عندهم؟»[1].

وعليه فهذه الأسفار الأربعة برمّتها ممكنة الحصول لكلّ سالك وعارف، ولكن كلّ بحسبه وقدره واستعداداته فينال من ذلك بقدره: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾[2].

وينبغي التذكير بكون البحث كبروياً وليس صغروياً. فلسنا بصدد الإشارة إلى وصول بعض من العرفاء دون البعض أو عدم وصول أيّ أحد منهم، فذلك راجع إلى البرهان الذي ينبغي على من يدّعي ذلك المقام إقامته، وإنّما الكلام في كون الوصول ممكناً أو غير ممكن، وقد عرفت ما انتهينا إليه.

وفي طيّات هذا البحث نكات مهمّة جدّا توضّح لنا حقيقة التشريع وقضية انحصار التشريع بالله تعالى أو تعدّيه إلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في بعض الموارد فيكون مُبلّغاً في معظم الأحكام ومشرّعاً في بعض آخر منها، وكذا الحال فيما يخصّ الإمام عليه السلام في مجال

(١) *الفتوحات المكّية*، مصدر سابق: ج٢ ص٨٢.
(٢) الرعد: ١٧.

التشريع. بعبارة أُخرى: هل يوجد دور تشريعي للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وللأئمّة عليهم السلام ؟

لا شكّ أنّ هذا البحث هو بحث عقائديّ ليس من المناسب عرض تفاصيله في هذا المقام، ولكن نظراً لأهمّية الموضوع فإنّنا سوف نذكر نتيجة البحث وما نعتقده في هذا المجال، تاركين الوقوف على التفاصيل إلى مراجعة ما ذكرناه في كتابنا «بحث حول الإمامة»[1]. والنتيجة هي أنّ هنالك دائرة معيّنة عُهد فيها إلى النبي صلى الله عليه وآله بالتشريع، وتشريعه صلى الله عليه وآله هو في ضوء الوحي تماماً لأنّ القرآن ضمن له العصمة من الخطأ ﴿**ومَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى . إنْ هُوَ إلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾[2]، وتشريعه ليس اجتهاداً منه وإنّما هو حكم الله الواقعي، فهو صلى الله عليه وآله معصوم عالم بالمصالح والمفاسد الواقعية، وما نقوله في النبي الأكرم صلى الله عليه وآله نقوله أيضاً في الأئمّة عليهم السلام حيث تُوجد للإمام عليه السلام دائرة يُمارس فيها التشريع، والأدلّة تثبت ذلك.

مقتضى الأسفار ازدياد العلم

ذكرنا فيما تقدّم أنّ من جملة خصوصيات السفر الثاني هو أنّه غير متناه؛ لكون المسافَر فيه غير متناه وهو الحقّ سبحانه وتعالى، حيث

---

(١) انظر: بحث *حول الإمامة* (حوار مع السيد كمال الحيدري) بقلم: جواد علي كسّار، بحث تحليل الدور التشريعي للإمام: ص٢٠٦، دار فراقد، الطبعة السادسة ١٤٢٤ هـ، قم.

(٢) النجم: ٣ – ٤ .

السير في أسمائه وصفاته. وعرفنا هنالك أنّ السالك يمكنه الرجوع إلى السفر الثاني بعد أن يكون قد طواه وانتقل إلى السفر الثالث أو الرابع.

من هنا ينبغي تسليط الضوء على حقيقة ما تزوّد به العارف، هل هو قابل للزيادة؟ أو إنّه وصل إلى مرتبة تمثّل الكمال المطلق غير القابل للزيادة؟ بعبارة أُخرى: إنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام حيث إنّهم قد تزوّدوا في السفر الثاني وبلغوا أعلى المراتب، فهل المراد بهذه الأعلائية هو عدم وجود مرتبة فوقها؟ أو إنّهم بلغوا أعلى مرتبة وصلها إنسان.

بقليل من التأمّل فيما تقدّم يمكننا الإجابة عن ذلك، وهو أنّ مقتضى عدم التناهي في السفر الثاني وإمكان الرجوع إليه متى ما احتاج العارف إلى ذلك هو عدم التوقّف عند مرتبة معيّنة وأنّهم عليهم السلام في زيادة مستمرّة في معارفهم ما داموا في القوس الصعودي.

وعلى أيّ حال، فإنّ هذا المعنى يمكن إضاءته وتوكيده من خلال شواهد روائية، نذكر منها:

• **الرواية الأولى:** عن أبي يحيى الصنعاني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: **يا أبا يحيى إنّ لنا في ليالي الجمعة لشأناً من الشأن**، قال: قلت: جُعلت فداك، وما ذاك الشأن؟ قال: **يؤذن لأرواح الأنبياء الموتى عليهم السلام وأرواح الأوصياء الموتى وروح الوصيّ الذي بين ظهرانيكم، يعرج بها إلى السماء حتى توافي عرش ربّها فتطوف به أسبوعاً وتُصلّي عند كلّ قائمة من قوائم العرش ركعتين، ثمّ تُردّ إلى الأبدان التي كانت فيها فتصبح الأنبياء والأوصياء قد مُلئوا سروراً**

ويُصبح الوصي الذي بين ظهرانيكم وقد زيد في علمه مثل جمّ غفير.[(١)]
وهذه الرواية صريحة في تحقيق الزيادة في علمهم عليهم السلام، وقوله «جمّ غفير» إشارة إلى حصول زيادة كثيرة.

• **الرواية الثانية:** عن المفضّل قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: **إذا كان ليلة الجُمعة وافى رسول الله** صلى الله عليه وآله **ووافى الأئمّة عليهم السلام معه ووافينا معهم، فلا تُردّ أرواحنا إلى أبداننا إلاّ بعلم مستفاد، ولولا ذلك لأنفدنا**[(٢)].

فهذه الرواية تُصرّح بأمرين؛ الأوّل: هو الزيادة بذلك العلم، والثاني: هو أنّهم لولا هذه الزيادات والتواصل لنفد ما عندهم.

• **الرواية الثالثة:** عن صفوان بن يحيى قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: كان جعفر بن محمد عليه السلام يقول: **لولا أنـّا نزداد لأنفدنا**[(٣)].

• **الرواية الرابعة:** عن زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: **لولا أنـّا نزداد لأنفدنا**. قال: قلت: تزدادون شيئاً لا يعلمه رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: **أما إنـّه إذا كان ذلك عُرض على رسول الله صلّى الله عليه وآله ثمّ على الأئمّة ثمّ انتهى الأمر إلينا**[(٤)].

وفي هذه الرواية الأخيرة نكتة أُخرى غير ما أردنا إثباته وهي أنّ

---

(١) *الأصول من الكافي*، مصدر سابق: ج١ ص٢٥٣ ح١.
(٢) *الأصول من الكافي*: ج١ ص٢٥٤ ح٢.
(٣) *الأصول من الكافي*: ج١ ص٢٥٤ ح١.
(٤) *الأصول من الكافي*: ج١ ص٢٥٥ ح٣.

الأئمّة عليهم السلام تباعاً ليس لهم أن يعلموا شيئاً لم يعلمه رسول الله صلى الله عليه وآله فإذا كان هنالك شيء أرادوا تعلّمه ولم يعلمه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله من قبل فإنّه يُعرض على الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة السابقين على الإمام الذي أريد له أن يُزاد في علمه، وفي رواية أُخرى يُعلّل لنا الإمام الصادق عليه السلام ذلك حيث يقول: «... **لكيلا يكون آخرنا أعلم من أوّلنا**»[١].

لكن ينبغي التركيز على معنى سبقت الإشارة إليه وهو: أنّ مجال الزيادة ينحصر في العلوم الإلهية دون العلوم الشرعية فإنّها تامّة وكاملة عندهم من حلال وحرام وما شابه ذلك. وبتأمّل قليل في الروايات المتقدّمة يمكنك الالتفات والتحقّق من هذا المعنى حيث إنّها تعكس لنا بوضوح عودتهم إلى السفر الثاني حيث المقامات الأسمائية والصفاتية لله تعالى فيغترفون ما كان لهم في كلّ ليلة جمعة ثمّ يعودون وهم في غاية السرور.

وعلى أيّ حال، فإنّ هنالك روايات أُخرى تؤكّد عدم حصول الزيادة عندهم في أُمور الحلال والحرام أي في الشريعة أو الدين بمعناه الظاهري، وأمّا في الباطن والعلوم الإلهية ـ وهي الأسمى ـ فإنّهم تحصل لهم الزيادات والسرور بذلك جميعاً، وهم عليهم السلام قد ارتقوا أعلى المراتب والتي هي في زيادة مستمرّة.

وينبغي أن يُعلم أنّ ما توفّروا عليه من علوم إلهية في سفرهم

---

(١) *الأصول من الكافي*: ج١ ص٢٥٥ ح٤.

الثاني قد حصر الإمامة بهم من هذه الأُمّة لا أنّ الحصر كان مسبقاً بهم حتى مع احتمال وصول آخرين إلى مراتبهم. بعبارة أُخرى: إنّ الإمامة بالأصل لم تُحصر بهم عليهم السلام وإنّما الصحيح هو أنّ غيرهم لم يأت أو يصل إلى تلك المراتب، فلو جاء غيرهم أو ازداد عدد الواصلين لأمكنهم جميعاً أن يكونوا أئمّة معصومين هادين مهديّين، وهذا لا يمنع من وجود حكمة إلهية بعدم وصول غير هذه الثُلّة الطاهرة، بمعنى أنّه لم يصل غير هذا العدد المعلوم لدينا وأنّه جاء مطابقاً لما اقتضته الحكمة الإلهية.

وعلى أيّ حال، فإنّ مجال هذا البحث في علم الكلام، ولا ينبغي لنا الاسترسال أكثر؛ فقد بحثنا منه ما نحتاجه فيما نحن فيه، وخلاصته هو أنّ السفر الرابع لم يسر فيه إلاّ أصحاب العصمة من الأنبياء والرسل أصحاب الشرايع حيث كان لهم هذا المقام بالأصالة والأوصياء الكمّل ممّن أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً بالمتابعة دون أن يُنقص ذلك من مقدارهم حبّة خردل، وأن أبواب هذا السفر الرابع مشرعة أمام جميع العرفاء والأولياء فضلاً عن أبواب الأسفار السابقة، وقد عرفت ذلك مفصّلاً فيما تقدّم.

مظهر شرائع الواصلين

قد عرفت أنّ أصحاب الشرائع قد قطعوا الأسفار الأربعة جميعاً بمقتضى ما عليه السفر الرابع من كونه مظهراً للنبوّة التشريعية، ولكنّهم تختلف مقاماتهم ومراتبهم بحسب ما نالوه في السفر الثاني حيث تشكّلت حقائقهم بحسب ما تحقّقوا به وتقوّمت أرواحهم وأنفسهم

بمضامين ما وقفوا عليه من أسماء وصفات إلهية.

وفي ضوء ذلك حصل الاختلاف في المقامات والمراتب، فبعضهم صار مظهراً لاسم كلّي وآخر صار مظهراً لاسم جزئيّ، وبعضهم صار مظهراً لأسماء الكمال، وآخر صار مظهراً لأسماء الجلال، وهذه المظهريّة تنعكس بالضرورة على وجهة وحقيقة الشريعة التي يظهر فيها وينطلق بها نحو رعيّته. فالظاهرة العامّة لكلّ شريعة إنّما هي انعكاس تامّ لمظهريّة النبي المرسَل بها وأنّ شريعته سوف تكون محكومة بذلك، فمن كان مظهراً لأسماء الجمال تنعكس الرحمة والرأفة والسماح والعفو على مفردات شريعته كما هو الحال في ظاهر شريعة السيد المسيح عليه السلام، ومن كان مظهراً لأسماء الجلال سوف تنعكس مظاهر الغضب والقوّة والشدّة والبأس على ظاهر ومفردات شريعته كما هو الحال في ظاهر شريعة الكليم موسى عليه السلام، في حين إنّك تلمح بوضوح صورة جامعة لكلّ تلك المظاهر في الشريعة المحمّديّة، وما ذلك إلاّ لأجل كون النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله كان مظهراً للاسم الأعظم الجامع لكلّ الكمالات، للرأفة والرحمة وبأعلى مراتبهما، وللعقوبة والغضب بأعلى مراتبهما. ﴿**مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ**﴾[1]. وهنا انعكست الشريعة المحمدية المنعكسة بالاسم الأعظم على المسلمين الذين هم بمعيّة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله فكانوا جامعين للشدّة وهي مظهر الجلال، وللرحمة وهي مظهر الكمال والجمال.

(١) الفتح: ٢٩.

من هنا يمكن لك أن تفهم بوضوح لماذا صارت الخاتمية في الشريعة المحمّدية وأنّها هي المهيمنة على كلّ الشرائع بلا فصل. فما ذلك إلاّ لأجل كونها قد تمظهرت بمظهريّة الاسم الأعظم حيث انعكس ذلك تماماً من خلال المرسل بها وهو النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله. بعبارة أُخرى أدقّ وأعمق: إنّ الشريعة المحمّديّة قد كسبت عظمتها وجلالتها وخاتميّتها تبعاً لعظمة وجلالة وخاتمية الخاتم الأعظم والأكرم من جميع السابقين من الأنبياء والرسل عليهم السلام.

من هنا لك أن تفهم السرّ في تابعية جميع الأنبياء والرسل إلى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله كما هو مُسجّل في جملة من الروايات، فإنّ كلّ نبيّ ومُرسَل مهما بلغ من مراتب ومهما تمظهر بمظهريّة الأسماء والصفات الإلهية فإنّه يبقى منضوياً تحت لواء الاسم الأعظم الجامع لكلّ الكمالات والذي كان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام هم المظهر الأتمّ لهذا الاسم، فكان العود إليهم والتابعية لهم أمراً منطقياً وضرورياً وفق مقتضيات الأسفار العملية الأربعة.

من هنا ينكشف أمامنا سرّ آخر تخشع له الأرواح والأبدان وهو أنّ المظهر الأتمّ لاسم الله الأعظم لابدّ أن يكون حاضراً مع سائر الأنبياء السابقين في الباطن، فإنّ أيّ نبي مُرسل لابدّ أن يكون قد تحقّق باسم من أسماء الله تعالى وهو منطو تحت لواء الاسم الأعظم وفق ما هو عليه نظام الوسائط والأسباب(١).

---

(١) انظر: **بحث *حول الإمامة***، مصدر سابق: ص٣٥٣ حيث يوجد بحث شيّق تحت عنوان «نظام الوسائط والأسباب» يُعمّق لك هذا المعنى.

وبعبارة أُخرى أكثر وضوحاً: إنّ كلّ ما يمكن أن يأتي إلى موسى وعيسى عليهما السلام ـ مثلاً ـ لابدّ أن يكون منطلقاً من باطن الولاية العظمى ومظهرية الاسم الأعظم، وبذلك توضع النقاط على الحروف في تلك المقولة الخالدة لأمير المؤمنين وسيّد الموحّدين وكعبة العارفين عليّ بن أبي طالب عليه السلام حيث يقول: **كنت مع الأنبياء سرّاً ومع رسول الله صلى الله عليه وآله جهراً.**[1] ولكن شتّان ما بين المعيّتين؛ فإنّ معيّته عليه السلام مع سائر الأنبياء هي معيّة قيّوميّة أي حاكمة ومهيمنة، وأمّا معيّته مع الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله فإنّها معيّة تقوّميّة أي أنّها محكومة وتابعة لحاكمية الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله.

وبهذا يتّضح أنّ حاكميتهم عليهم السلام على سائر الخلق بالأولوية بعد ما كانت لهم الحاكمية على الأنبياء والرسل بلا فصل، وإنّما خصّ الأنبياء بالذكر نظراً لكونهم جميعاً كان لهم نوعٌ من الولاية، فاقتضى الحال ذكرهم ليؤكّد ولايته عليهم جميعاً، فدلّ بذلك على حاكمية ولايته على سائر الأنبياء ومن تولّوا عليهم. فهل هنالك آية أكبر منه أو نبأ أعظم منه؟ وهو عليه السلام يقول: **ما لله عزّ وجلّ آية هي أكبر منّي، ولا لله من نبأ أعظم منّي**[2].

---

(١) *مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية*، مصدر سابق: ص٧٧، وقريب من هذا المعنى جاء في كتاب *كلمات مكنونة* للمولى محسن فيض الكاشاني، الطبعة الحجرية ص١٦٧ قوله عن رسول الله صلى الله عليه وآله: **وبعث علياً مع كلّ نبي سرّاً ومعي جهراً.**

(٢) *تفسير نور الثقلين*، مصدر سابق: ج٥ ص٤٩١ ح٣.

الوظيفة التكوينية للإمام

قد عرفت أنّ الإمام وإن كان يتمتّع بمقام الولاية العظمى إلاّ أنّه ليس له وظيفة النبوّة التشريعية ما لم يكن نبياً، وقد عرفت أنّ مقتضى السفر الرابع هو النبوّة التشريعية، وهذا لم يثبت إلاّ للأنبياء المرسلين خاصّة وأصالة، وأمّا بخصوص الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام فإنّهم تابعون في ذلك إلى الشريعة المحمّدية ولكن دون أن يُنقص ذلك من شأنهم شيئاً. فالخاتمية اقتضت التابعية مع بقاء ما لهم من الولاية والإمامة العظمى، ومع ذلك فإنّ هنالك دوراً ووظيفة أساسيّة يقوم بها الإمام وكلّ مَن ثبتت له الولاية، وإنّ هذه الوظيفة هي وظيفة تكوينية وليست تشريعية وهي إيصال السالكين إلى غاية المطلوب وهو الحقّ تعالى.

إنّ الهداية على أنحاء[١]: الأوّل: هو إراءة الطريق وهذه وظيفة النبوّة التشريعية. وهنالك نحو آخر: هو إيصال السالك إلى الله سبحانه وتعالى، وهذه هي وظيفة الإمام والولي. فمن كان نبياً وإماماً فإنّه يؤدّي الوظيفتين معاً كما هو الحال في الأنبياء أُولي العزم[٢] وأمّا من لم يكن إماماً من الأنبياء فإنّ وظيفته هي إراءة الطريق لا غير.

---

(١) الهداية على أنحاء ثلاثة «تشريعية وتكوينية وفطرية» وهنا قد جاء ذكر القسمين الأوّلين وسوف يأتي ذكرهما مفصّلاً مع القسم الثالث في بحث مستقلّ ضمن أبحاث هذا الفصل وتحت عنوان «معنى الهداية التكوينية» فانتظر.

(٢) وهم خمسة فقط: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى والنبيّ الخاتم صلوات الله عليهم أجمعين.

من هنا ينبغي أن نؤكّد حقيقة سبق أن وقفنا عندها وهي أنّ منشأ التفاضل يكمن في الولاية التي هي مضمون الإمامة حيث بها تقدّم أولو العزم على سائر الأنبياء الآخرين، كما أنّ نفس الولاية والإمامة فيها مراتب ومن خلال ذلك تقدّم النبي الخاتم صلى الله عليه وآله على سائر أُولي العزم فضلاً عمّن تقدّمه من سائر الأنبياء الآخرين.

في ضوء ما تقدّم تفهم السرّ في التزام مدرسة أهل البيت بتقدّم النبي الخاتم صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام على سائر الأنبياء والمرسلين بما فيهم بقية أُولي العزم عليهم السلام رغم أنّ النسبة المنطقيّة بين أئمّة أهل البيت عليهم السلام والأنبياء أولي العزم هي العموم والخصوص من وجه وليست المطلق بخلاف النسبة بين النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسائر أُولي العزم فهي العموم والخصوص المطلق[(١)].

---

(١) نسبة العموم والخصوص من وجه هي أشبه بخطّين متقاطعين يلتقيان بنقطة واحدة ويفترق كلّ منهما عن الآخر بنقاط تخصّه وتميّزه عن الآخر، ويمكن تطبيق ذلك فيما نحن فيه. فأُولو العزم السابقون على النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله يمتازون على أئمّة أهل البيت عليهم السلام بالنبّوة التشريعية فهي ثابتة لهم، كما أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام يمتازون على أُولي العزم السابقين بأعلائية الولاية عندهم؛ لأنّ ولايتهم هي من سنخ ولاية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وأمّا نقطة الالتقاء فإنّها تكمن في أصل الولاية بقطع النظر عن مراتبها.

وأما نسبة العموم والخصوص المطلق فهي أشبه بخطّين غير متساويين أحدهما أكبر من الآخر فإذا ما انطبقا فإنّ الأكبر سوف ينطبق على تمام الأصغر ويزيد عليه، ويمكن تطبيق ذلك بين ما هم عليه الأنبياء أولو العزم وبين ما هو عليه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله فإنّ وظائفه منطبقة تماماً على وظائف كلّ واحد من أولي العزم مع زيادة تكمن في أعلائية ولايته على ولايتهم، فهم

والواقع أنّ المفاضلة يمكن أن تكون واضحة فإنّ كلّ ما توفّر عليه الأنبياء أولو العزم عليهم السلام قد توفّر عليه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وزيادة فإنّ إمامته وولايته هي الأعظم والمهيمنة على ولايتهم جميعاً[١]، ولكن كيف يمكن تصوير تقدّم أئمّة أهل البيت عليهم السلام رتبة على مقامات الأنبياء أولي العزم عليهم السلام مع أنّ الأئمّة عليهم السلام فاقدون للنبوّة التشريعية التي هي من جملة الكمالات التي يتمتّع بها الأنبياء أُولو العزم عليهم السلام؟

والجواب عن ذلك هو أنّ الملاك الذي تدور حوله الأفضلية والتقدّم في المراتب يكمُن في ما توفّر عليه العارف في السفر الثاني وليس في السفر الرابع، وذلك لما عرفت أنّ العارف في السفر الثالث والرابع إنّما هو بصدد نقل وإيصال ما توفّر عليه من المعارف في السفر الثاني والذي به تحدّد مقامه ونوع ولايته، فهو العلّة في ما سيكون عليه العارف في الأسفار الأُخرى، فكلّ مقام يظهر فيه العارف إنّما هو معلول لِما توفّر عليه في السفر الثاني لا غير.

عليهم السلام = = في مرتبة أدنى من مرتبته. ومن الواضح أنّه يمكن تصوّر تقدّم النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله على سائر أولي العزم عليهم السلام دون عناء، فكيف يمكن تصوّر تقدّم أئمة أهل البيت عليهم السلام عليهم، مع أنّ أولي العزم يتقدّمون بالنبوّة التشريعية التي لم تثبت لأئمّة أهل البيت عليهم السلام؟ هذا ما سوف يجيب عنه السيد الأستاذ، فتابع.

(١) بل لو جُمعت كمالاتهم جميعاً في شخص واحد منهم لبقي من جمعت فيه ذلك متأخّراً رتبة عن النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله فإنّه المظهر الأتمّ لاسم الله الأعظم.

وقد عرفت ممّا تقدّم أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والعترة الطاهرة عليهم السلام قد نالوا من الكمالات في سفرهم الثاني ما لم ينله غيرهم فيكون تقدّمهم ضرورياً.

فالمناط إذن يكمن في حجم ودائرة الولاية وليس في النبّوة التشريعية، وبذلك يصبح تقدّم النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام منطقياً وضرورياً؛ لما نالوه من معارف حقّه وتحقّقوا به في سفرهم الثاني، وبذلك تعرف أنّهم عليهم السلام غير فاقدين لأيّ كمال يمكن أن يكون الآخرون قد توفّروا عليه.

ومن هنا يمكن الوقوف على أهمّية البحث في الأسفار الأربعة حيث تتوضّح جملة من المطالب المعقّدة وتتوفّر على إجابات يقصر حتى علم الكلام عن إعطائها. ففي علم الكلام عادة ما يُحدّد لنا المصداق في مطالب كهذه دون أن يعالج الموقف أو يقف على السرّ في حقيقة التقدّم والأفضلية والمنشأ في ذلك.

نعم، تُذكر هنالك الروايات الداعمة لموقف الأفضلية ولكن دون أن نعرف حقيقة الموقف، وشتّان بين التعبّد والتعقّل، ومن الواضح أنّ ما نحن فيه يُبرز لنا جنبة التعقّل في مطالب دقيقة كهذه.

فالروايات لها أن تحدّد لنا مقام العارف كمقام إبراهيم أو نوح أو موسى أو عيسى وهكذا ... لأنّ هذا لا يمكن أن ينال بواسطة البرهان، وربّما لا يمكن أيضاً بواسطة الكشف والشهود لأنّ الكشف والشهود مهما بلغ عندنا فإنّه دون مرتبة أولئك الكاملين، فالعارف لا ينكشف له ما هو فوق مرتبتهِ وإنّما ما هو منسجم مع معرفته وإنائه، وبهذا يتّضح

لنا قبس آخر من كلمة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله في بيان معرفته ومعرفة أمير المؤمنين عليه السلام حيث يُروى عنه: **يا علي... لا يعرفني إلاّ الله وأنت ولا يعرفك إلاّ الله وأنا**[١]. فالحقيقة المحمّديّة والحقيقة العَلويّة يستحيل الوقوف على كُنهها لأنّنا مهما بلغنا فهو دون القطرة من بحور مقامهما[٢].

وعليه فتحديد مقامات العارفين ربّما تتكفّل الروايات ببيانها ولكنّها لا تتناول مناطات وملاكات التقدّم والتأخّر وتحديد مراكز الأفضلية، لذا يتدخّل العقل في إبراز ذلك.

على أيّ حال، فما ذكرناه في المقام من كون المناط في تحديد الأفضل هو ما توفّر عليه العارف في السفر الثاني هو مورد اتفاق جملة من الحكماء المحقّقين، ومن جملتهم الأشتياني في شرحه على القيصري حيث يقول ـ ما ترجمته ـ : «إنّ كلّ نبيّ مشرّع ـ صاحب شريعة ـ لابدّ أن يطوي الأسفار الأربعة، إلاّ أنّ مراتب هؤلاء الأنبياء ومقاماتهم مختلفة، ومنشأ هذا الاختلاف في تعيين المقامات لهم هو

---

(١) *المختصر*، للحسن بن سليمان الحلّي: ص١٦٥، المطبعة الحيدرية، الطبعة الأولى، ١٣٧٠ هـ، النجف.

(٢) لعلّ قائلاً يقول: إنّ هنالك من يرى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام في المنامات الصادقة أو في الكشف والشهود فتحصل المعرفة.
وجوابه أنّه لا يخرج عن المعرفة الحسّية الظاهرية كما هو الحال في مشاهدة الصحابة للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في حياته وأصحاب أهل البيت في حياتهم، وهذا أمر أجنبي عمّا نحن فيه وهو نفس الحقيقة المحمّديّة والحقيقة العَلويّة.

ما توفّروا عليه في السفر الثاني، وأنّ هؤلاء الأنبياء أصحاب الشرائع عليهم السلام لم يكن واحد منهم مظهراً للاسم الأعظم غير الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.»[(١)].

وقد عرفت أنّ الاسم الأعظم هو الجامع لكلّ الكمالات الوجودية وأنّه حاكم على جميع الأسماء الأُخرى، فإذا كان كلّ نبيّ مشرّع هو مظهر من مظاهر أسمائه تعالى دون الاسم الأعظم، فهو منطوٍ ومحكوم بالضرورة للمظهر الأتمّ لاسم الله الأعظم الذي تمثّل بالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أصالة وبأئمّة أهل البيت عليهم السلام ـ وفي مقدّمتهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ـ وراثةً وتبعاً. فهم جميعاً المظهر الأتمّ لاسم الله الأعظم.

ثمّ يقول: «بعض الأنبياء يكون مظهرَ اسم كلّيّ واحد أو أسماء متعدّدة»[(٢)] كمن تحقّق بمظهرية اسم الرحمن وهو اسم كلّي محكوم للاسم الأعظم، فلا يرى المتحقّق به في الوجود غير الرحمة ولا يتحرّك إلاّ على أساس الرحمة، فكلّ شيء عنده لباسه الرحمة وهو من أسماء الكمال، بخلاف من تحقّق باسم من أسماء الجلال حيث يرى كلّ تفاصيل الوجود من خلال مرآة ذلك الاسم فيرى الوجود بلباس الغضب.

لذا قد يحكم الإنسان العادي على كلمات جملة من العرفاء بأنّها غير صحيحة وغير موافقة للموازين الشرعية، وهو حكم قد يكون

---

(١) *شرح مقدّمة القيصري* على فصوص الحكم، للأشتياني، مصدر سابق: ص٦٨٨.
(٢) *شرح مقدّمة القيصري* على فصوص الحكم: ص٦٦٨.

صحيحاً في نظر غير العارف لأنّه يرى الأشياء كما هي عليه في الظاهر بخلاف ما يراه العارف حيث يرى جميع الوجودات من خلال مظهرية اسم واحد، لأنّه قد غلب عليه حكم وآثار ذلك الاسم، فلم يَعُد يرى في الوجود غير ذلك الاسم فصار لساناً معبّراً ووجوداً متحرّكاً وفق ما ينسجم مع ذلك الاسم الذي تحقّق وظهر به.

بهذا يمكننا إدراك السرّ في الاختلافات التي يقع فيها عارف واحد في كلمات له متعدّدة، حيث يقول في ظرف ما قولاً وفي ظرف آخر قولاً آخر مغايراً لما تقدّم منه، فيقع التهافت ويُوصم بالتناقض، مع أنّه يمكن توجيه ما صدر منه نظرياً لا عملياً، وكبروياً لا صغروياً، وذلك من خلال ما تقدّم.

ويمكن تقريبه بمثال حسّي وهو أنّنا عندما نُبصر الأشياء نراها على ما هي عليه في الظاهر مختلفة الألوان والأشكال ولكن لو نظرنا إلى تلك الأشياء من خلال عدسات حمراء فلا شكّ أنّنا سوف لا نرى شيئاً آخر غير الأحمر وبأشكال معيّنة، الأبنية حمراء والشوارع حمراء والحدائق حمراء، سوف نرى أنفسنا من خلال المرآة ملوّنين باللون الأحمر أيضاً، وهكذا من ينظر الأشياء من خلال عدسات خضراء. ولذا من أبصر شيئاً بواسطة عدسة حمراء وقال إنّه أحمر ثمّ أبصره بعدسة خضراء وقال إنّه أخضر، لم يقع في التهافت ولم يتناقض في قوليه لمن عرف حقيقة إبصاره، ولكن من خفي عليه الأمر ينسبه إلى التهافت.

وكذا الحال فيما نحن فيه حيث يكون العارف مظهراً لاسم من

أسمائه تعالى فيُبصر العالَم من خلال مظهريّة ـ عدسية ـ ذلك الاسم المقدّس ثمّ يتحقّق باسم آخر بعد حين فتتغيّر الرؤية عنده ويبدأ بالإخبار طبقاً لمظهريّته الأخيرة حيث يكون هو الغالب عليه، وهكذا كلّما تحقّق باسم من أسماء الله تعالى.

أمّا الأوحديّ الذي يرى الأشياء على حقيقتها في كلّ حين ولا يكون محكوماً لاسم دون آخر، فهو المظهر الأتمّ لاسم الله الأعظم الجامع لجميع كمالات الأشياء، فيكون في موضع الرحمة مظهراً للرحمة وفي موضع العقاب مظهراً للغضب، وهكذا في سائر الأسماء الأُخرى.

إلى هنا يكون قد اتّضح لنا منشأ وقوع الاختلاف في كلمات العارف الواحد في مواضع متعدّدة، وأمّا فيما يتعلّق بحجّية أقواله فقد تقدّم بحث ذلك وعرفت أنّ القائل إذا كان معصوماً فإنّ أقواله تُقبَل منه دون أن يُطالب بإقامة برهان لأنّ بُرهان صدقه هو عصمته، وأمّا إذا كان غير معصوم فإنّ عليه إقامة البرهان على صحّة دعواه فيما إذا أراد إيصال ذلك إلى الآخرين. وأمامنا طريق آخر للتصديق هو تصحيح دعواه من خلال كشف أو بيانات المعصوم، وأيضاً يمكن ذلك عند حصول الكشف لنا، وفي ضوء ذلك نحدّد صدق ما ادّعاه.

الآن وعوداً على بدء، نقف مرّة أُخرى على كلمات المحقّق الأشتياني رحمه الله حيث يقول: «جميع هذه الأسفار الحاصلة لخاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وجميع المقامات التي كان واجداً لها، فهي موجودة أيضاً في الحقيقة الكلّيةِ لخاتم الولاية المطلقةِ المحمّديّة صلى

الله عليه وآله أي علي بن أبي طالب عليه السلام وأولاده الطاهرين المعصومين عليهم الصلاة والسلام»[١].

وهنا ينتقل إلى مقام الولاية حيث يؤكّد حقيقة ما ذكرناه من أنّ العترة الطاهرة يرثون من الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله مقام الولاية العظمى المهيمنة على جميع الولايات السابقة واللاحقة إن وجدت، ولكنّهم عليهم السلام من حيث النبوّة التشريعية ـ كما عرفت ـ تابعون إلى شريعة النبي الخاتم صلى الله عليه وآله وهذا ما يُمهّد لنا للبحث في عنوان آخر له صلة وثيقة بهذا المعنى بل يُعمقّ لنا هذه الفكرة.

علماء أُمّتي كأنبياء بني إسرائيل[٢]

كُنّا قد انتهينا عند تابعية أهل البيت عليهم السلام في النبوة التشريعية إلى شريعة النبي الخاتم صلى الله عليه وآله. هنا نودّ أن نعمّق هذه الفكرة لتشمل ما كان عليه الأنبياء السابقون من غير أُولي العزم وبيان دائرة تحرّكاتهم التشريعية؛ نظراً لكون الخصوصية الأُولى التي يتمتّع بها الأنبياء جميعاً أو الوظيفة الأُولى لهم هي إراءة الطريق، فكيف يمكنهم أداء هذه الوظيفة بالنسبة لغير أولي العزم مع أنّهم ليسوا من أصحاب الشرائع؟

للبحث صلة بما عليه الفقهاء في عصر الغيبة وانقطاع النصّ، حيث

---

(١) *شرح مقدّمة القيصري* على فصوص الحكم، مصدر سابق: ص ٦٧٠.

(٢) إنّه حديث نبويّ مشهور. انظر: *بحار الأنوار*، مصدر سابق: ج٢ ص٢٢ ح٦٧، نقلاً عن *عوالي اللآلي*، مصدر سابق: ج٤ ص٧٧ ح٦٧.

نودّ هنا أيضاً بيان دورهم الأساسي الشرعي ولكن بشكل لا نخرج معه عن محلّ البحث.

لكي تتّضح لنا الفكرة ننطلق من حركة الأنبياء التشريعية ثمّ نطبّق ما ننتهي إليه على ما هُم عليه أئمة أهل البيت عليهم السلام ثمّ نربط البحث بما عليه الفقهاء في عصورنا هذه.

لقد عرفنا أنّ الأنبياء ـ ومنهم أُولو العزم عليهم السلام وهم أصحاب الشرائع الكبرى، شريعة نوح وشريعة إبراهيم وشريعة موسى وشريعة عيسى وشريعة النبي الخاتم عليهم السلام ـ عندما يُرسَلون فإنّهم لا يُمثّلون حالة خاصّة أو مكاناً خاصّاً وإنّما هم أصحاب نبوّات عامّة وشرائع حاكمة على الأنبياء الذين يعشيون في عصورهم كما هو الحال في تابعية هود عليه السلام لإبراهيم عليه السلام، وشعيب عليه السلام لموسى عليه السلام، وهكذا.

أمّا القسم الآخر وهم سائر الأنبياء الآخرين البالغ عددهم «١٢٣٩٩٥» نبيّاً فإنّهم تابعون في شرائعهم إلى شرائع أنبياء أُولي العزم، وكلّ بحسب معاصرته لواحد من أُولي العزم عليهم السلام.

هنا لابدّ أن نسأل عن دورهم التشريعي، أسلبيّ هو تماماً ـ بمعنى أنّهم تابعون تماماً في كلّ ما وصلهم من الشريعة الحاكمة في عصرهم ـ أم أنّ هنالك حيزاً من التشريع لهم ونبوّة تشريعية تُناسب حجم وزمان ومكان وجودهم؟

الواقع هو أنّ كلّ نبيّ من غير أُولي العزم له نبوّة تشريعية ولكنّها

محدودة ومحكومة ضمن إطار عام تُمثّله الشريعة التي جاء بها نبيّ من أُولي العزم عليهم السلام. فنبيّ الله إبراهيم عليه السلام له نبوّة تشريعية كاملة وحاكمة على جميع أنبياء عصره ومن جاء من بعده حتى مجيء شريعة موسى عليه السلام. وعليه فإنّ إسماعيل وإسحاق عليهما السلام وكذلك يعقوب ويُوسف عليهما السلام من بعدهما، كلّ واحد منهم له خصوصيّته التي تنعكس تماماً من خلال الظرف الذي وجد فيه وطبيعة المجتمع المبعوث فيه، فينطلق كلّ واحد منهم في حركته التشريعية بما يُلبّي به الحاجة لمجتمعه الجديد ولكن بما ينسجم تماماً مع الأُطر العامّة للشريعة الإبراهيمية.

فكلّ نبيّ منهم ليس له أن يلغي حكماً جاء في الشريعة الإبراهيمية ولكنّه يمكنه أن يقيّد مطلقاتها أو يخصّص عامّها. بعبارة أُخرى: إنّه يمكنه أن يُفصّل ويُفرّع ويُؤسّس في ضوء ما وصله لا بمعزل عنه. وبعبارة ثالثة: إنّه يُمكنه أن يُحشّي على متون الشريعة العامّة فيعطي عُمقاً وبُعداً لم يكن واضحاً وظاهراً قبل ذلك دون أن ينتهي به ذلك إلى التقاطع مع الخطوط العامّة التي رسمتها الشريعة العامّة.

من هنا نفهم أنّ كل نبيّ من أنبياء القسم الثاني يؤدّي وظيفته ضمن رؤيتين مندرجتين تحت إطار واحدٍ هما:

الرؤية الأولى: تتمثّل بما وصله من الشريعة العامّة دون أن يحتاج إلى إضافة تفصيل أو تخصيص أو تقييد منه.

الرؤية الثانية: تتمثّل بانطلاقه من الخطوط العامّة للشريعة العامّة وتنحصر حركته التشريعية ضمن إطارها العام، وذلك من خلال

تخصيص أو تقييد أو تذييل أو تفصيل أو تعميق أو غير ذلك ممّا يحتاجه في تلبية حاجات مجتمعه المبعوث فيه. وعليه فهم لهم دور تشريعي ولكنّه ليس منفصلاً عن الشريعة العامّة لأنّهم تابعون في ذلك لها.

هذه الفكرة تنطبق تماماً على ما هم عليه أهل البيت عليهم السلام فهم محكومون جميعاً بشريعة النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله ولا يمكنهم الخروج عنها فلا يُحلّلون ما هو محرّم ولا يحرّمون ما هو محلّل، ولكنّهم يتحرّكون تشريعياً ضمن الأُطر العامّة تخصيصاً وتقييداً وتفصيلاً وتعميقاً وإبراز الأبعاد التي لم تسنح ظروف صاحب الشريعة بإبرازها، يعني هذا أنّ أهل البيت عليهم السلام لهم دور تشريعي في غاية الأهمّية كما هو الحال في دور الأنبياء من غير أُولي العزم في أزمانهم مع ملاحظة أنّ دائرة البحث تنحصر ضمن الإطار التشريعي الذي لا يمثّل سوى جزء يسير جدّاً من مهامّ الولاية والإمامة. وبجملة واحدة: إنّ الثوابت العامّة في الشريعة العامّة لا يمكن المساس بها ولكن يمكن التفريع أو التأسيس في ضوء ما جاءهم من تلك الثوابت العامّة.

إذا عرفت ذلك ننطلق إلى إيضاح الدور التشريعي الذي يقوم به الفقهاء وبيان ما هم عليه وفق ما فهمناه من الدور التشريعي للأنبياء غير أُولي العزم وأئمّة أهل البيت عليهم السلام لنعرف حقيقة الموقف الذي هُم عليه.

الواقع هو أنّ الفقهاء لا يقومون بذلك الدور على النحو المتقدّم وإنّما خلاصة وظيفتهم الاجتهادية عرض ما فهموه من النصّ الشرعي.

بعبارة أُخرى: إنّهم يجتهدون في النصّ لا خارجه، دون أن يكون فهمهم للنصّ مخصّصاً أو مقيّداً وغير ذلك ممّا كان يؤدّيه المعصوم من غير أُولي العزم.

بعبارة معاصرة: إنّ خلاصة دور الفقيه يكمُن في تقديم قراءته للنصّ، لا أن يقدّم لنا حكما خارجاً عن النصّ، ولا أن يقدّم لنا تقييداً أو تخصيصاً لا توجد له إشارة في نصّ.

لعلّ قائلاً يقول: ألم يكن دور الأنبياء غير أُولي العزم وأئمّة أهل البيت عليهم السلام اجتهادياً أيضاً؟

فالجواب هو أنّه مع وجود الحكم الواقعي لا يوجد موضوع للاجتهاد وإنّما تكمُن حقيقة الاجتهاد الفعلي في ضوء غياب أو عدم وضوح الحكم الواقعي، وعليه فلا معنى لتصوّر الاجتهاد عند الأنبياء والأئمّة الأطهار عليهم السلام وهم جميعاً معصومون، فإنّ المعصوم مكشوف له الحكم الواقعي فلا موضوع للاجتهاد أصلاً، ولذا فإنّ الاجتهاد يمكن تصوّره كاملاً في الفقهاء ماداموا غير معصومين، حيث يعرضون فهمهم وذوقهم المُبتني على أُسُس علميّة ومنهجيّة، فيقبل قول الفقيه واجتهاده مع أنّنا نعلم إجمالاً باحتمال عدم إصابة فهمه للواقع.

الآن نودّ أن نُبرز أهمّية العنوان الذي انطلقنا منه وهو حديث نبويّ مشهور وبما ينسجم مع ما ذُكِر آنفاً.

فما نفهمه من الحديث ـ والله العالم ـ هو أنّ المقام الذي كان يشغله أنبياء بني إسرائيل هو الترويج للشريعة الموسويّة مع ملاحظة

خصوصياتهم وكلّ بحسبه دون أن يخرجوا عن الإطار العام للشريعة الموسويّة.

فإن فسّرنا العلماء بأئمّة أهل البيت[١] عليهم السلام ـ كما يرى ذلك جملة من الأعلام ـ فإنّ المعنى المتقدّم سوف يكون واضحاً حيث إنّهم عليهم السلام يؤدّون وظائفهم التشريعيّة ويتحرّكون فيها كما كان يتحرّك أنبياء بني إسرائيل. وإن فسّرنا العلماء بالفقهاء ـ كما يرى ذلك آخرون ـ فإنّ المعنى يمكن تصوّره أيضاً وفق ما تقدّم وهو انحصار حركتهم التشريعية ـ أي الفقهاء ـ ضمن إطار الشريعة المحمّديّة ومن خلال عرض أفهامهم القائمة على أُسس علميّة ومنهجيّة؛ فيحصل الشبه بينهم وبين أنبياء بني إسرائيل مع ملاحظة الفرق وهو كون السابقين من أنبياء بني إسرائيل معصومين وأمّا الفقهاء فهم ليسوا كذلك، كما أنّ من أهمّ أوجه الشبه بينهم هو أنّ كلاً منهما قوله حُجّة بالمعنى الأُصولي، أي أنّ قوله مُنجّز ومعذّر، فلا فرق بين ما يقوله أنبياء بني إسرائيل وبين ما يقوله الفقهاء الجامعون للشرائط من حيث الحجّية.

نعم، هنالك تفاوت من حيث الشدّة والضعف لأنّ الأنبياء مكشوف لهم الحكم الواقعي، وأمّا الفقهاء فهم يحاولون الكشف عن الحكم الواقعي.

---

(١) ورد هذا المعنى عنهم عليهم السلام . فعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **يغدو الناس على ثلاثة أصناف: عالم ومتعلّم وغثاء، فنحن العلماء وشيعتنا المتعلّمون وسائر الناس غثاء** . انظر: *أصول الكافي*، مصدر سابق: ج١ ص٣٤ ح٤.

معنى الهداية التكوينية

عرفنا ممّا تقدّم أنّ الهداية تنقسم إلى تشريعية (بمعنى إراءة الطريق) وتكوينية (بمعنى الإيصال إلى المطلوب) وهو تقسيم جاء في كلمات المحقّقين من علمائنا[١]، ولكن هنالك قسم آخر يُبرزه لنا القرآن الكريم أيضاً وهو الهداية الفطرية، قال تعالى: ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾[٢] فكلّ إنسان يُولد على الفطرة وهو مزوّد بالهداية الفطرية، بل إنّها موجودة في سائر الموجودات الأخرى، قال تعالى: ﴿**الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾[٣]. فما من شيء إلاّ وهو مُتوفّر على هذا النوع من الهداية التي من خصائصها كونها غير قابلة للتبدّل والتغيير، فهي سُنّة إلهية ثابتة ﴿**وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً**﴾[٤].

إنّ لهذا النوع من الهداية دوراً أساسيّاً في حياة الإنسان يتمثّل بتحفيزه نحو تحصيل الكمال وإيجاد المحرّكية فيه نحو ذلك ولكن دون أن تحدّد له المصداق أو الطريق على ذلك، فتشكّل بذلك المقدّمة الأساسيّة والأرضيّة الخصبة للبحث عن المصداق الحقيقي.

ومن هنا اقتضت الحكمة الإلهية وجود نوع آخر من الهداية وهو الهداية التشريعية المتمثّلة بالشرائع السماويّة التي ترسم لنا ما ينبغي

---

(١) وهذان القسمان ـ لا التقسيم ـ مؤيّدان قُرآنياً وروائياً كما سيأتي.

(٢) الروم: ٣٠.

(٣) طه: ٥٠.

(٤) الأحزاب: ٦٢.

فعله وما لا ينبغي فعله[١] دون الأخذ برقابهم نحو المطلوب، فهي مجرّد إراءة للطريق لا غير. قال تعالى: ﴿**رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**﴾[٢].

وقد جاء هذا المعنى موجزاً في كلمة للرسول الأعظم صلى الله عليه وآله يقول فيها: **يا أيّها الناس ما من شيء يقرّبكم من الجنّة ويباعدكم من النار إلاّ وقد أمرتكم به، وما من شيء يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنّة إلاّ وقد نهيتكم عنه** [٣].

ولكنّ هذا النوع من الهداية قابل للتخلّف حيث يمكن للإنسان بعد اطّلاعه على ما جاء به الرسل أن يعمل أو لا يعمل، فهو مخيّر في ذلك ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾[٤].

وأما القسم الذي نحن بصدده فإنّه يمثّل الوظيفة الأساسيّة للإمام ـ سوءا كان نبيّاً أو لم يكن كذلك ـ وهي إيصال السالكين[٥] إلى الله تعالى. بعبارة أُخرى ـ تجري على ألسنة جملة من المتكلّمين ـ : إنّها الأخذ برقابهم نحو الطاعة وتجنيبهم عن المعصية[٦]. وهو تعبير آخر عن الهداية التكوينية.

---

(١) انظر: **بحث حول *الإمامة***، مصدر سابق: ص ٤٦.

(٢) النساء: ١٦٥.

(٣) *أصول الكافي*، مصدر سابق: ج٢ ص٧٤ ح٢.

(٤) الكهف: ٢٩.

(٥) المراد بالسالكين هو خصوص الملتزمين بالشريعة المقدّسة.

(٦) لأنّ الإمامة لطف واللطف هو ما يقرّب العبد إلى الطاعة ويُبعده عن المعصية.

وعليه فالهداية الفطريّة هي أعمّ أنواع الهداية لأنّها موجودة في كلّ شيء، وأمّا الهداية التشريعيّة فإنّها أخصّ من الفطريّة نظراً لاقتصارها على الإنسان فقط، وأمّا الهداية التكوينية فإنّها أخصّ من النوعين السابقين لأنّها تختصّ بالطبقة التي آمنت وعملت بالشريعة، فهي لا تُعطى لكلّ أحد وإنّما تُوهب إلى من أراد الهداية لنفسه وطلب الوصول إلى الهدف. فمن كان ذا حظّ عظيم وهُدي بالهداية التكوينيّة فإنّه يُؤخذ بيده نحو الهدف المنشود بملء إرادته واختياره.

ويمكن توضيح هذا المعنى بمثال حسّي وهو: إنّ من أراد الذهاب من مكّة المكرّمة إلى المدينة المنوّرة بإرادته واختياره وهو لا يعرف الطريق فإنّه إمّا أن يدلّه شخص ما على الطريق وهذا هو مثال لإراءة الطريق التي يقوم بها الأنبياء (الهداية التشريعية)، وإمّا أن يأخذ أحد بيديه نحو المدينة المنوّرة وهذا النوع مُوجب للوصول إلى الهدف دون أن يُسلب منه اختياره وإرادته. فالمأخوذ بيديه نحو الهدف يبقى حُرّاً مختاراً في السير نحو الهدف أو الانفلات ومن ثَمّ السير في طريق آخر.

وعليه فإنّ هذا النوع[1] الخاصّ بمن طلب الهداية لا يتخلّف عن تحقيق المراد ولا يُمكن أن يُخطئ الهدف ما دام السالك سائراً في ذلك، بخلاف الهداية التشريعية التي يمكن فيها حصول التخلّف، فالإنسان قد يسير في ضوئها نحو الهدف ولكنّه قد يُصيب وقد يُخطئ، فليس كلّ من رُسم له الطريق يصل لكن كلّ من أخذ بيده

(١) أي الهداية التكوينية.

نحو الهدف مادام مأخوذاً بيده فإنّه سوف يصل إلى هدفه دون أن يُنقص ذلك من اختياره وإرادته.

من جملة الشواهد التي جُمعت فيها الهدايتان التشريعية والتكوينية ما جاء في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ**﴾[1]. وقد جاء في تفسيرها عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قوله: **أنا المنذر وعلي الهادي**[2]. وفي تفسير الطبري «لمّا نزلت ﴿**إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ**﴾ وضع صلى الله عليه وآله يده على صدره فقال: **أنا المنذر ولكلّ قوم هاد** وأومأ بيده إلى منكب علي عليه السلام فقال: **أنت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون بعدي.**[3] حيث يُستفاد من ﴿**إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ**﴾ الإشارة إلى الهداية التشريعيّة، ومن ﴿**وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ**﴾ الهداية التكوينية.

ولا يخفى أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قد جمع الأمرين معاً فهو صاحب هداية تشريعية وهداية تكوينية لأنّه صلى الله عليه وآله نبيّ وإمام بل إنّه حائز على أعلى مراتبهما كما هو ثابت في محلّه، وقد عرفت أنّ النبوّة قد خُتمت به دون الإمامة حيث جُعلت في أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وفي عقبه عليهم السلام. وهذا المعنى منسجم تماماً مع ما جاء في تفسير الطبري.

---

(١) الرعد: ٧.

(٢) *البرهان في تفسير القرآن*، للسيد هاشم البحراني: ج١ ص٢٨٠ رقم٥ ـ مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ هـ، بيروت.

(٣) *تفسير الطبري* ـ جامع البيان في تفسير القرآن ـ محمد بن جرير الطبري. سورة الرعد، حديث ٢٠١٦١، الطبعة المصوّرة عن طبعة المطبعة الكبرى في بولاق، مصر، ١٣٢٣ هـ دار المعرفة، بيروت.

ثبوت الهداية التكوينية

والآن ينبغي أن نبحث في ثبوت أصل هذا البُعد التكويني في شخصية الإمام ـ والذي يُعبّر عنه أيضاً بالولاية التكوينية ـ بمقدار ما ينفعنا في المقام تاركين التفصيل في ذلك إلى مظانّه.

إنّ من أهمّ طرق إثبات هذه الحقيقة في شخصية الإمام هو طريق العلم حيث ينقسم إلى عدّة أقسام:

• منه ما لا يُمكّن صاحبه من التصرّف في نظام التكوين وهو المسُمّى بالعلم الحصولي المنحصر ضمن دائرة المفاهيم وصُوَر الأشياء لا نفسها، وهذا القسم موجود عند عامّة الناس على اختلاف طبقاتهم ولكن بمراتب متعدّدة.

• وهنالك قسم يُمكّن صاحبه من التصرّف في نظام التكوين وهو الذي عُبّر عنه قرآنياً بعلم الكتاب. قال تعالى: ﴿**وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ كَفَى بِاللهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ**﴾[١]. وقد اختُلف في المراد من «الكتاب» الذي هو مبدأ هذا العلم فذكر البعض أنّه جنس الكتب السماوية، وقال آخرون: إنّه اللوح المحفوظ، وذكر بعض آخر: إنّه القرآن الكريم. والذي يبدو من مجموع كلمات صاحب الميزان هو ميله إلى القول الأخير[٢].

وعلى أيّ حالٍ، فإنّ هذا العلم يكفي لمن توفّر على بعض منه أن

---

(١) الرعد: ٤٣.

(٢) *الميزان في تفسير القرآن*، مصدر سابق: ج١٥ ص٣٩٧.

يتصرّف في نظام التكوين، كما جاء ذلك صريحاً في قصّة عرش ملكة سبأ حيث حمله آصف بن برخيا[1] من اليمن إلى فلسطين بأقلّ من طرفة عين. وقد سجّل لنا القرآن الكريم هذه الحقيقة بقوله:﴿**قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ**﴾[2]، وقد فعل ذلك وجاء بعرشها إلى سليمان بإذن ربّه، فسُرَّ سليمان لذلك وشكر نعمة ربّه. ﴿**فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي**﴾[2]. فبواسطة هذا العلم الذي أخذه آصف بن برخيا من الكتاب ـ الذي كان علماً يُسهّل له الوصول إلى هذه البغية ـ استطاع أن يأتي بعرش بلقيس بأقلّ من الفاصلة الزمانية بين النظر إلى الشيء والعلم به، وبذلك يتّضح لنا أنّ هذا العلم لم يكن من سنخ العلوم الفكرية التي تقبل الاكتساب والتعلّم[3].

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: إذا كان من **عنده علم من الكتاب** قد تمكّن من التصرّف بنظام التكوين فيكف بمن **عنده علم الكتاب** أي لديه علم الكتاب كلّه لا بعضه؟ لا شكّ أنّه سوف يكون أقدر وأجدر على هذا الفعل وعلى ما هو أعظم منه.

بعبارة أُخرى: إذا كان للعلم ببعض الكتاب مدخلية وعلّية في التصرّف التكويني، فإنّ هذا المعنى سوف يثبت وبدرجات أوسع لمن

---

(١) كان وزير سليمان ووصيّه، انظر: *الميزان في تفسير القرآن*، مصدر سابق: ج١٥ ص٣٩٦.

(٢) النمل: ٤٠.

(٣) انظر: *الميزان في تفسير القرآن*: ج١٥ ص٣٩٧.

عنده علم الكتاب كلّه، فذلك العلم القليل ما هو إلاّ قطرة من علم الكتاب على حدّ تعبير الإمام الصادق عليه السلام حيث يقول:

يا سدير! ألم تقرأ القرآن؟ قال: بلى.

قال: **فهل وجدت فيما قرأت من كتاب الله عزّ وجلّ ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾؟**

قال: جُعلت فداك قد قرأته. قال: **فهل عرفت الرجل؟ وهل علمت ما كان عنده من علم الكتاب؟** قال: قلت: أخبرني به. قال: **قدر قطرة من الماء في البحر الأخضر فما يكون ذلك من علم الكتاب؟!** قال: قلت: جُعلت فداك، ما أقلّ هذا! فقال: **يا سدير: ما أكثر هذا**...[(١)].

فمع أنّ علم الذي ﴿**عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ**﴾ لا يزيد على القطرة إذا ما قيس بالبحر إلاّ أنّه عليه السلام قد وصفه بالكثرة فيما إذا قيس بعلم الناس، وهو قليل إذا ما قيس إلى من عنده علم الكتاب[(٢)]. وبذلك تثبت الولاية التكوينية لمن عنده علم من الكتاب، فضلاً عمّن لديه علم الكتاب.

نكتتان مهمّتان

في ضوء ما تقدّم لابدّ من الإشارة إلى نكتتين مهمّتين

• تعتني الأولى منهما بإبراز وتعيين مصداق **من عنده علم الكتاب**

• والأخرى تُبرز سعة دائرة المتصرّفين بعالم التكوين.

---

(١) *أصول الكافي*، مصدر سابق: ج١ ص٣٥٧ ح٣.

(٢) انظر *بحث حول الإمامة*، مصدر سابق: ص٣٧٦.

النكتة الأولى: إنّ جمعاً من العلماء والمفسّرين قد ذهبوا إلى أنّ المراد بـ **مَن عنده علم الكتاب** هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام والأئمّة من ولده عليهم السلام وقد وردت عدّة روايات من طُرق أئمّة أهل البيت عليهم السلام وأيضاً من غيرهم بهذا الشأن، منها ما رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **وعندنا والله علم الكتاب كلّه**(١).

وعن بريد بن معاوية قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ﴿**قُلْ كَفَى بِاللهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ**﴾ قال: **إيّانا عنى، وعليّ أوّلنا وأفضلنا وخيرنا بعد النبي صلّى الله عليه وآله**(٢).

وعن أبي عبد الله الصادق أنّه قال: **والله إنّي لأعلم كتاب الله من أوّله إلى آخره كأنّه في كفّي**(٣).

وفي المعاني عن أبي سعيد الخدري قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن قول الله جلّ ثناؤه ﴿**قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ**﴾، قال صلى الله عليه وآله: **ذاك أخي سليمان بن داود**، فقلت له: يا رسول الله: فقول الله ﴿**قُلْ كَفَى بِاللهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ**﴾(٤) قال: **ذاك أخي علي بن أبي طالب**(٥).

---

(١) *أصول الكافي*، مصدر سابق: ج١ ص٢٢٩ ح٥.
(٢) *أصول الكافي*: ج١ ص٢٢٩ ح٦.
(٣) *أصول الكافي*: ج١ ص٢٢٩ ح٢.
(٤) الرعد: ٤٣.
(٥) *الميزان في تفسير القرآن*، مصدر سابق: ج١١ ص٤٢٧ نقلاً عن روح المعاني للسيد محمود الآلوسي.

وفي رواية طويلة نأخذ منها محلّ الشاهد الجامع بين الآيتين، عن سدير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: **يا سدير... أفمن عنده علم الكتاب كلّه أفهم، أم من عنده علم الكتاب بعضه؟** قلت: لا، بل من عنده علم الكتاب كلّه.

قال: فأومأ بيده إلى صدره وقال: **علم الكتاب والله كلّه عندنا، علم الكتاب والله كلّه عندنا**(١).

ولنا أن نؤكدّ هذا المعنى العظيم بأنهّم لابدّ أن يكونوا كذلك، إذ كيف لهم عليهم السلام أن يفترقوا عن القرآن الكريم وهم عليهم السلام أحد الثقلين لا يفترقان حتى يردا الحوض كما جاء ذلك صريحاً ومتواتراً في حديث الثقلين الذي نُقل بطرق كثيرة جدّاً في كتب الفريقين وبصيغ عديدة تجتمع على هذا المعنى: **أوصيكم بكتاب الله وأهل بيتي، فإنّي سألت الله عزّ وجلّ أن لا يفرّق بينهما حتى يوردهما عليّ الحوض، فأعطاني ذلك**(٢).

النكتة الثانية: إنّ الآية التي تحكي لنا قصّة حمل عرش ملكة سبأ من اليمن إلى فلسطين تنطوي على نكتة دقيقة مفادها: أنّ التصرّف في عالم التكوين ليس منحصراً بالملائكة والأنبياء والأوصياء وإنّما يتعدّى إلى غير الإنسان أيضاً وهم الجنّ؛ ﴿**قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ**﴾(٣) ومن الثابت في

---

(١) *أصول الكافي*، مصدر سابق: ج١ ص٢٥٧ ح٣.

(٢) *أصول الكافي*: ج١ ص٢٨٧ ح١.

(٣) النمل: ٣٩.

محلّه أنّ الجنّ هم من الناحية الوجودية أدنى من الإنسان بمراتب(١).

وفي هذا النصّ القرآني حاول البعض صرف قوله ﴿**أَنَا آتِيكَ بِهِ**﴾ إلى مجرّد الدعاء بخلاف الظاهر فتكون وظيفة العفريت الدعاء فقط ثمّ تحصل الاستجابة له، ولكن هذا التأويل وحمل اللفظ والمعنى على غير الظاهر لا يوجد اضطرار إليه خاصّة مع علمنا بعدم وجود دليل عقليّ ولا نقليّ قطعيّ يمنع من حملهما على الظاهر، بل إنّ الأدلّة العقلية والنقلية المتظافرة تتعاضد في إثبات نظام الوسائط والأسباب.

وعليه فلا مناص من الالتزام بظاهر الآية، خاصّةً وهي تتضمّن قرينة لفظية تمنع بذاتها من حملها على خلاف الظاهر، وهي قوله ﴿**وَإِنّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ**﴾ فإنّ العفريت الذي يصف قدرته على ذلك الفعل بالقويّ الأمين هو نفسه يتكفّل لسليمان بالإتيان بعرش ملكة سبأ، ولو كان عمله منحصراً بالدعاء فقط لما بقي معنى لقوله ﴿**وَإِنّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ**﴾. وبذلك يصحّ الالتزام بثبوت الولاية التكوينية التي تعني إمكان التصرّف بنظام التكوين بإذن الله تعالى للجنّ فضلاً عن الإنسان من غير الأنبياء، فضلاً عن ثبوتها للأنبياء.

وعليه فمعنى الهداية التكوينية التي تقع في طول الهدايتين الفطرية والتشريعية إنّما هي حقيقة قرآنية لا يمكن التنصّل عنها.

وتوجد طرق أُخرى لإثبات هذا النوع من الهداية غير طريق العلم كنّا قد وقفنا عندها في جملة من أبحاثنا الكلامية، فراجع(٢).

---

(١) لعلّ في ذلك إشارة إلى إمكان ثبوت الولاية التكوينية.

(٢) انظر: **بحث *حول الإمامة***، مصدر سابق: ص٢٥٤، وأيضاً في مواضع أُخرى.

وأُزلفت الجنّة للمتّقين

لم تقتصر حركة الإنسان المعرفية السلوكية على دائرة معيّنة وإنّما امتدّت إلى عدّة دوائر تكاملية ارتقائية ينتقل فيها من مقام دانٍ إلى مقام عالٍ ومن عالٍ إلى أعلى، حيث بدأت حركته من مقام النفس إلى مقام القلبً ومنه إلًى مقام العقل ثمّ مقام الروح ثمّ إلى المقصد الأقصى والبهجة الكبرى حيث الجنّة التي أُزلفت للمتّقين ﴿**وأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ**﴾[١] حيث جنّة الذات واللقاء لا جنّة الحسّ التي تجري من تحتها الأنهار وإنّما هي جنّة التطهير الأكمل عمّا سوى الله تعالى من أدناس النفس وهي الحجُب الظلمانية، ومن أنوار مقام القلب وأضواء مقام الروح وهي الحُجب النورانية، فتلك الأنوار والأضواء هي الشراب الطهور ﴿**وسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً**﴾[٢] ولكنّها على أعلائيّتها ورفعتها ليست إلاّ حُجباً تمنع السالكين الكُمّل من السير والتحقّق في جنّة المأوى.

إنّ تلك المراتب[٣] وإن كانت مراتب كمالية تطهيرية إلاّ أنّها في مرتبة أدنى من مرتبة التطهير الأكمل ﴿**وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾[٤]. فتلك الجنّة المُثلى والبهجة الكبرى إنّما أعدّها الله تعالى للمتّقين الذين تحقّقوا بها بعدما خلّفوا تلك الأدناس الظلمانية والحُجب النورانية وراء

---

(١) الشعراء: ٩٠.

(٢) الإنسان: ٢١.

(٣) أي: أنوار مقام القلب وأضواء مقام الروح وهي الشراب الطهور.

(٤) الأحزاب: ٣٣.

ظهورهم دون أن يُعقّبوا قاصدين وجهه تعالى، فنالوا البقاء ببقائه وغادروا البقاء بإبقائه وذلك هو الخلود الأعظم.

ومن الجدير بالذكر أنّ الآية الكريمة قد عبّرت بـ «أُزلفت» أي: قُرّبت الجنّة لهم[١] فصاروا هم المقصد للجنّة وليست الجنّة هي المقصد، فهم في غنىً عن الاقتراب من الجنّة ما داموا في الله وبالله ولله تعالى ولكنّ الجنّة تُقرّب إليهم وتقترب منهم بل تكاد أن تذوب شوقاً إليهم[٢]. وهذا هو المقام الشامخ لأولياء الله تعالى وأحبّائه الذين **وقفوا أسماعَهم على العلم النافع لهم... ينظر إليهم الناظر فيحسبهم مرضى وما بالقوم من مرض، ويقول: لقد خُولطوا! ولقد خالطهم أمر عظيم... لا يدخل في الباطل، ولا يخرج من الحقّ... نفسه منه في عناء والناس منه في راحة...**[٣].

معنى الحال والمقام

يُذكر أنّ بين العبد وربّه ألف حجاب مردّها جميعاً إلى تلك المقامات الكلّية التي يدور فيها السواد الأعظم من بني الإنسان، وهي المقامات الثلاثة (النفس والقلب والروح)، وفي مقام النفس إشارة إلى عالم المادّة، وفي مقام القلب إشارة إلى عالم المثال، وفي مقام الروح إشارة إلى عالم العقل وهي بأجمعها عوالم دون ذلك العالم الربوبي

---

(١) انظر: مجمع *البيان في تفسير القرآن*، مصدر سابق: ج٧ ص٣٣٧.
(٢) ورد في هذا المضمون روايات تتحدّث عن اشتياق الجنّة لبعض المؤمنين وأنّها أكثر شوقاً منهم إليهم.
(٣) *نهج البلاغة*، نسخة المعجم المفهرس، مصدر سابق: ص٩٥ رقم الخطبة ١٩٣.

الأسمى حيث يكون الداخل فيه خارجاً عن غُبار عالم الإمكان بأسره فيُشاهد جمال الحقّ وتفنى ذاته كُلّياً في جماله جلّ وعلا.

وقد كانت لنا وقفة يسيرة وإشارة خفيفة إلى مقامات النفس في بحث تقدّم في طيّات السفر الأوّل وهي المقامات المعروفة على ألسنة العُرفاء بمدن العشق السبع [(١)] وأقاليم الوجود السبعة وهي «مقام النفس، مقام القلب، مقام العقل، مقام الروح، مقام السرّ، مقام الخفي، مقام الأخفى». وقد ارتأينا الوقوف عند الثلاثة الأخيرة «السرّ، الخفي، الأخفى» بغضّ النظر عن دائرة السفر التي تُطوى فيه تلك المقامات. والبحث في هذه المقامات يدعونا للوقوف والتعرّف على معنى المقاميّة عند أصحاب الفنّ والتحقيق عندما يقولون مقام كذا ومقام كذا.

إنّ المقامات هي استيفاء الحقوق المرسومة شرعاً على التمام وهي

---

(١) ممّن أشاروا إلى هذه المدن العارف جلال الدين الرومي في بعض أشعاره حيث يقول:

هفت شهر عشق را عطار گشت   ما هنوز اندر خم يك كوچه ايم*

وترجمتها حرفياً:

جاب عطار مدن العشق السبعة   ولا نزال نحن في منعطف زقاق واحد**

فعطار النيسابوري وهو شاعر عارف قد تمكّن من تجاوز هذه البلدان السبعة ـ وهي المقامات السبعة ـ وأمّا نحن فلازلنا في أوّل الطريق نقف في أوّل زقاق من أزقّة تلك المدن السبع.

* انظر: *الحكمة المتعالية*، مصدر سابق: ج١ ص١٤.

** انظر: *الاربعون حديثاً*، للإمام الخميني، مصدر سابق: ص٥٢٦.

مكتسبة بواسطة المجاهدات والرياضات الشرعية[١]، أو هي ما يتحقّق بها العبد بمنازلته ـ أي بنزوله ـ من الآداب، فمقام كلّ أحد هو موضوع إقامته، وشرطه هو عدم الارتقاء من مقام إلى آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام[٢].

المقام هو منزل الإقامة، بخلاف الحال الذي يعني الانتقال والزوال وعدم الإقامة. فالحال ممّا يرد على القلب من غير تعمّل أو تعمّد، أو هو كما قيل[٣]:

الحال ما يهب الرحمن مـن منـحٍ   عنايةً منه لا كسب ولا طلبُ
تغيّر الوصـف برهـان عليه فكن   على ثبـات فإنّ الحال تنقلبُ

فالمقامات مستقرّة والأحوال متغيّرة. بعبارة أُخرى: إنّ المرتبة التي يتحقّق فيها السالك إذا صارت ملكة مستقرّة فإنّ ذلك يُسمّى بالمقام.

السّر والخفيّ والأخفى

والآن إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ لفظ السرّ يُطلق على ما يكون مصوناً مكتوباً بين العبد والحقّ سبحانه في الأحوال[٤]، وأمّا مقام السرّ في اصطلاح جملة من العرفاء فإنّ المراد به هو الفناء عن الذات بحيث لا يرى أناه البتّة وليس هنالك ما هو مرئيّ سوى الله تعالى: **ما**

---

(١) *الفتوحات المكّية*، مصدر سابق: ج٤ ص٢٢.
(٢) *الرسالة القشيرية*، مصدر سابق: ص١٢٣.
(٣) *الفتوحات المكّيّة*: ج٤ ص٢٠.
(٤) انظر: *الرسالة القشيرية*: ص١٦٧.

رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه.[1] وهذا هو المقام الخامس من ضمن المقامات السبعة أو المدن أو الأقاليم السبعة. ثمّ يكون المقام السادس وهو الخفي أو الخفاء حيث يحصل فناء آخر وهو فناء صفاته وأفعاله[2]، ثمّ يكون الفناء الثالث (مقام الأخفى أو الاختفاء) وهو فناء فناءَيه أو الفناء عن الفناءَين السابقَين، وحيث أنّ نفي النفي إثبات فإنّ نتيجة فنائه الأخير هي حصول الصحو بعد المحو.

وعليه فإنّ خاتمة السفر الأوّل هو حصول المحو الأوّل للذات، وفي غضون السفر الثاني يحصل المحو الثاني في الصفات الإلهية، ثمّ يبدأ الصحو من خلال محو المحو وفناء الفناء ليبدأ رحلة العود الحقّاني وهو مُتوّج بالولاية.

لذا ينبغي الالتفات إلى حقيقة أكّدها المحقّقون من أهل النظر والسفر، وهي: إنّ السالك في فنائه الأوّل حيث لم يَعُد يرى الكثرة نظراً لاحتجابها بالوحدة فإنّ ما وصل إليه السالك إنّما هو كمال

---

(١) *مصباح الهداية*، مصدر سابق: ص٢٢.

(٢) إنّ تقدّم فناء الذات على فناء الصفات والأفعال ليس منطقياً، إذ لا معنى لبقاء الصفات والأفعال بعد فناء الذات فإنّها سالبة بانتفاء موضوعها، بخلاف ما لو قلنا إنّ فناء الذات يكون بعد فناء الصفات والأفعال، وهذا ما نستقربه عقلاً. ولكن يمكن توجيه ما قيل بكون المراد من مقام السرّ هو فناء الذات والمراد من الخفي هو الفناء في صفات الله تعالى وهو خاتمة السفر الثاني، ثمّ يأتي الفناء عن الفناءين الذي يعني الصحو بعد المحو فتحصل له العودة إلى الذات والخلق بعد ما صار وليّاً وهو مفاد السفر الثالث ومنه إلى السفر الرابع حيث السير في الخلق بالحقّ.

بالقياس إلى الحال الذي كان عليه قبل ذلك ولكنّه يمثّل نقصاً له بالنسبة إلى من هو فوقه لا أنّه نقص بعينه، فهو كمال ومرتبة ومقام وليس المطلوب منه هو التخلّص منه وإنّما المطلوب هو تحصيل كمال آخر أرفع درجة ومقاماً، لأنّ كمال السالك الحقيقي يكمُن في عدم احتجاب الكثرة بالوحدة ولا الوحدة بالكثرة، بمعنى أن لا تشغله الكثرة عن الوحدة ولا الوحدة عن الكثرة. وبعبارة أُخرى: إنّه مقام لا يشغله فيه شأن عن شأن، وهذا ما يتوفّر عليه العارف في السفر الثالث والرابع حيث يبدأ سفره الثالث بعد فناء الفناءَين وحصول الصحو التامّ فيكون ذا عَينَين بعدما كان ذا عَينٍ واحدة، ففي سفره الأوّل كان يرى الكثرة دون الوحدة ثُمّ انتهى سفرهٍ الأوّل إلى الوحدة وهكذا يُمضي سفره الثاني وهو لا يرى غير الوحدة، ولكنّه فيما بعد سوف يرى الاثنين معاً فيرى الوحدة بعينٍ ويرى الكثرة بالأُخرى دون أن تحتجب إحداهما بالأُخرى. وهذا هوٍ خلاصة المقامات والكمالات حيث العودة إلى عالم الكثرة وهو متحقّق بالوحدة فيجمع بين الصعود الذي يقع في قبال النزول بالاصطلاح الأوّل وبين النزول بالاصطلاح الثاني الذي تقدّمت الإشارة إليه(١).

والجامع بين الصعود والنزول بالاصطلاح الثاني هو الاختيار والإرادة فإنّه في صعوده التكاملي مريد ومختار والذي هو بنفسه نزول وعود إلى عالم الخلق والكثرة في عين إرادته واختياره المتقدّمين، فبلحاظ تكامله يكون في رحلة صعودية، وبلحاظ عودته إلى الخلق

---

(١) انظر: بحث «قوسا الوجود».

والكثرة يكون في رحلة نزولية قوامها الإرادة والاختيار والكمال.

وممّا ينبغي الإشارة إليه هو أنّ العارف بعد أن يحصل له الصحو بعد المحو بمرتبتيه سوف يرتبط بقاؤه ببقاء الله تعالى فلا بقاء له إلاّ بإبقاء الله تعالى له؛ وذلك لأنّه تحقّق بالله تعالى وهذا معنى عميق من معاني الخلود فيصير وجهاً له ﴿**فأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**﴾[(١)]. وقد روى الصدوق بسندٍ صحيح عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله تعالى ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ**﴾[(٢)] قال عليه السلام: **نحن الوجه الذي يُؤتى الله منه**[(٣)]. وعن أبي الصلت الهرويّ عن الإمام الرضا عليه السلام: إنّه قال: **وجه الله انبياؤه ورسله وحججه صلوات الله عليهم، هم الذين بهم يتوجّه إلى الله وإلى دينه ومعرفته...**[(٤)].

خصوصيات السفر الرابع

وفاقاً لما تقدّم في منهجيَّة عرض أبحاث الأسفار الثلاثة المتقدّمة حيث اعتدنا عرض خصوصيات كلّ سفر منها نحاول أن نُسجّل هنا بصورة موجزة أهمّ خصوصيات السفر الرابع والتي يمكن استفادتها من جملة الأبحاث السابقة.

---

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) القصص: ٨٨.

(٣) *كمال الدين وتمام النعمة* للشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي: ج١ ص٢٦٣ رقم٣٤ باب ٢٢ تحقيق الأستاذ علي أكبر الغفاري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٤٢٢ هـ، قم.

(٤) توحيد *الصدوق*، مصدر سابق: ج١١٣ ص٢١.

الخصوصية الأولى: المبدأ والمنتهى هو الخلق

لعلّك تجد لأوّل وهلة وجود تعاكس وتقابل بين هذا السفر (من الخلق إلى الخلق بالحقّ) وبين السفر الثاني (من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ)، ولكنّ الصحيح هو وجود نسبة عموم وخصوص من وجه حيث تُوجد نقطتا اختلاف ونقطة اشتراك واحدة، فكلّ واحد منهما يختلف عن الآخر في منطلقه ومنتهاه وهذا واضح، ولكنّهما يشتركان في كونهما معاً بالحقّ وبذلك تصحّ نسبة العموم من وجه.

الخصوصية الثانية: نبوّة التشريع

بعد أن عرفنا أنّ السفر الثالث يعني حصول حظّ من النبوّة لمن طواه حيث الإنباء عمّا تحقّق به في سفره الثاني يصير السالك في السفر الرابع نبيّاً بالنبوّة التشريعيّة فيما يتعلّق بجميع الأنبياء والمرسلين مع وجود فوارق رتبيّة تقدّم ذكرها، وأمّا من طواه ولم تكن له نبوّة تشريع كما هو الحال بالنسبة للأئمّة المعصومين والعرفاء الكاملين فإنّهم تشريعاً يدورون في فلك الشريعة المحمّديّة، وأمّا بالنسبة للسابقين عليها فإنّهم يدورون مدار الشريعة الحاكمة في أزمانهم.

الخصوصية الثالثة: ضرورة طيّ الأنبياء له

في ضوء ما تقدّم تتأكّد لنا ضرورة طيّ الأنبياء للسفر الرابع، فكلّ نبيّ لابدّ أن يكون قد قطع هذا السفر ولا عكس[1]، ولكن كلّ بحسبه

(١) أي ليس كلّ من قطع هذا السفر يكون نبيّاً وإنّما بعض من قطعوه هم أنبياء، ولكن كلّ نبي لابدّ أن يكون قد قطع هذا السفر.

وحجم وعائه، فمنهم من كان نبياً ورسولاً أي صاحب شريعة، ومنهم من كان نبياً وتابعاً لشريعة رسول عصره، ومثال الأوّل هم أولو العزم عليهم السلام ، وقد تقدّم تفصيل ذلك.

الخصوصية الرابعة: إمكان العود

إنّ ممّا اختصّ به السفران الثالث والرابع هو إمكان العود مرّة أُخرى ـ متى ما احتاج العارف إلى ذلك ـ إلى السفر الثاني حيث دار التزوّد بالمعارف الإلهية، وهذا يعني أنّ خصوصيّة التعلّم والتعرّف والتحقّق لا تنتهي عند حدّ مهما بلغ الواصل من مراتب ﴿**وقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾[(١)]. وهذا العود حقّاني لأنّه بالحقّ، وهو عود بعد صحو تامّ والتفات كامل إلى الوحدة الحقّة، ومن هنا ينبغي عدم الخلط بين هذا العود الحقّاني الإلهي الذي يقع في طول الأسفار الأربعة وبين السفر الأوّل الذي هو من الخلق إلى الحقّ، فإنّ هذا العود وإن كان هو عود من الخلق إلى الحقّ إلا أنّه بالحقّ[(٢)] وأنّ العائد لا يكون في عوده

---

(١) طه: ١١٤

(٢) بناء على «لا مشاحة في الاصطلاح»، أقول: لا مانع من إطلاق السفر الخامس على مثل هذا العود فيكون السفر الخامس هو «من الخلق إلى الحقّ بالحقّ» خاصّة وإنّ العائد هنا سوف يكون عوده بعد أن ترقّى في مراتبه فلم يعد كما كان عليه حاله في خاتمة السفر الثاني، كما أنّه يمتاز كاملاً على سفره الأوّل بما لا حاجة فيه للإيضاح، ولكن تبقى لدينا مشكلة وهي أنّ هذا العود حاصل أيضاً في السفر الثالث، وجوابه: هو أنّ ذلك هو العود وأمّا ما نحن فيه فسوف لن نسمّيه عوداً وإنّما نُسمّيه سفراً مستقلاً فتكون الأسفار خمسة، أوّلها من الخلق إلى الحقّ وآخرها من الخلق إلى الحقّ بالحقّ.

منفصلاً عن الحقّ لأنّه متحقّق به فكيف يغادره وهو ليس في دار قلبه غيره من ديّار؟ وإنّما هو عود التزوّد وتجديد العهد والانقطاع لوقت ما عن الكثرة بعد أن يعصف به الحنين ويجرفه الوجد نحو الانقطاع إلى الوحدة فيأخذه الحال، وقد كان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يقول: **لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرّب ولا نبيّ مُرسل ولا عبد مؤمن أمتحن الله قلبه للإيمان**[1].

خلاصة الأسفار الأربعة

إنّ مسيرة الإنسان تمرّ بمرحلتين محوريّتين.

الأولى: ما اصطُلح عليها بقوس النزول التي لم يكن الإنسان فيها مكلّفاً حيث المرور نزولاً عبر مجموعة عوالم عُلويّة ابتداءً من العالم الربوبي «اللاهوت»[2] ومروراً بعالم العقول «الجَبروت»[3] ثمّ عالم المثال «الملكوت» وانتهاء بعالم المادّة «الملك»، وعرفنا أنّ تلك العوالم

(١) *بحار الأنوار*، مصدر سابق: ج١٨ ص٣٦٠ ح٦٦.

(٢) اللاهوت من لاه، ووزنه فَعَلوت، رَحَموت، والواو والتاء فيه زائدتان، ولاه لغةً: بمعنى تستّر، والمراد منه في عُرف العارفين «مقام الواحدية» وحضرة الأسماء والصفات والعلم التفصيلي ونشأة الأعيان الثابتة، وسمّي بهذا الاسم لتستّره عن العقول والأبصار انظر: *تعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري* للميرزا مهدي مدرّس أشتياني ـ بالفارسية ـ: ص٥، الناشر جامعة طهران، ١٩٤٠م.

(٣) الجبروت على وزن «فعلوت» من الجبر بمعنى القهر، وهو في عرف العرفاء يُطلق على «عالم الأمر» و«العقول الطولية» و«العقول العرضية المتكافئة». انظر: المصدر السابق: ص٥.

لم يكن الإنسان فيها مكلّفاً، ومن هنا خلت تلك الرحلة من عالم الغيب إلى عالم الشهادة من المراتب التكاملية.

الثانية: وهي ما اصطلح عليها بقوس الصعود والرجوع من عالم المادّة إلى تلك العوالم التي جاء منها، وتمتاز هذه الرحلة بتمتّع الإنسان بإرادة واختيار وتكاليف.

وقد عرفت أنّ الرحلة الاختيارية تمرّ بأربعة أسفار هي:

السفر الأوّل: من الخلق إلى الحقّ

في هذا السفر يغادر الإنسان عالم المادّة والطبيعة عاقداً العزم على الهجرة إلى الله تعالى ﴿**وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ**﴾[١] إنّها رحلة الخلاص والانعتاق من بيت الدنيا والأنانية والشهوات إلى عالم الحقّ والاندكاك فيه فيكون وليّاً، وعندئذ تحصل اليقظة من عالم النوم والسبات، والإبصار من عالم العمى، والالتفات من عالم الغفلة، والتذكّر من عالم النسيان، إنّها رحلة من المتناهي إلى اللامتناهي، رحلة الخلاص من ذلك الليل الذي أطبق بسواده المدلهمّ وغشي الأنام بظلامه الحالك ﴿**وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى**﴾[٢] إلى عالم النور والظهور العلوي واللقاء والتجلّي ﴿**وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى**﴾[٣] وهذه هي رحلة العود الخالد من أرض الغربة إلى الوطن

---

(١) النساء: ١٠٠.

(٢) الليل: ١.

(٣) الليل: ٢.

الأصلي، وبهذه الرحلة يحصل الموت الاختياري ﴿**يُدركه الموت**﴾ وهو الموت الذي أشار إليه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وندب إليه بقوله: **موتوا قبل أن تموتوا.**(١) فطوبى لمن أمات نفسه وله حُسن مآب.

وعليه فالآية الكريمة تعكس لنا بُعداً آخر ونوعاً آخر من الهجرة، وفي ذلك يقول السيد الخميني رحمه الله: «فبعد أن يغادر السالك إلى الله بخطوات ترويض النفس والتقوى الكاملة من بيت النفس ولم يصطحب معه في هذا الخروج العُلقة الدنيوية والتعيّنات ويتحقّق له السفر إلى الله سبحانه يتجلّى له الحقّ المتعالي قبل كلّ شيء على قلبه المقدّس بالألوهية ومقام ظهور الأسماء والصفات...»(٢).

السفر الثاني: من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ

وهو السفر الذي لا نهاية له في عالم الأسماء والصفات الإلهية حيث التحقّق بها فيكون المسافر فيها مظهراً لها، وهذا هو معنى التحقّق فيها والتعرّف بها وتتمّ فيه ولايته.

إنّ في هذا السفر اللامتناهي تُرسم حدود السفر فيه بقدر ما يحمله المسافر من متاع: **آهٍ من قلّة الزاد وطول الطريق وبُعد السفر**(٣). وما يتّسع له إناؤه ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾(٤)، وفي ضوء ذلك تتحدّد مراتب السالكين من أنبياء ومُرسلين وأوصياء

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ٧٢ / ٥٩.

(٢) الأربعون حديثاً، مصدر سابق: ٥٦٤.

(٣) نهج البلاغة ـ نسخة المعجم المفهرس ـ مصدر سابق: ١٥٦، رقم الحكمة ٧٧.

(٤) الرعد: ١٧.

وأولياء وصدّيقين وغير أولئك من الصالحين ﴿**انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾[١]، واتّضح لنا من مجموع الأبحاث السابقة أنّ في هذا السفر الثاني يحصل المحو التامّ والفناء الثاني ـ فناء الصفات والأفعال ـ والذي أسميناه بمقام الخفي بعد ما كان في مقام السّر الذي عرفت أنّه مقام فناء الذات.

وهذا السفر هو محور الكمالات الذي يغترف منه العارف ويعود إليه متى ما اقتضت الحاجة إلى ذلك بعد انتقاله إلى السفر الثالث أو الرابع.

السفر الثالث: من الحقّ إلى الخلق بالحقّ

في هذا السفر المعنوي الثالث يحصل للعارف حظّ من النبوّة بمعناها اللغوي وهو الإنباء والإخبار عمّا تحقّق به في سفره الثاني. وهذا العارف المتحقّق ما لم يكن معصوماً فإنّ عليه إقامة البرهان والحجّة على كلّ نقل وكشف ودعوى ـ فيما إذا كان في مقام إيصال المعارف إلى الآخرين وهو مقام الإثبات ـ أو يُساعدهم في الوصول إلى عالم الكشف والشهود ليُعاينوا الحقائق بأنفسهم إن أمكنهم ذلك وإلاّ عليهم متابعة الموافقة من القرآن والسنّة الشريفة من قِبل مَن أراد التصديق بما نُقل إليه.

بهذا يتّضح لنا مقدار ما يعطيه هذا السفر من دافعية وتحفيز للعقل نحو التحقيق وإقامة البرهان فيثير فيهم دفائن العقول ويدعوهم

---

(١) الإسراء: ٢١.

للوقوف على شواهد التنزيل وبيانات التفسير والتأويل.

بعبارة أخرى: إنّ هذا السفر هو محطة رئيسية نحو إعمال العقل والفكر والتزوّد من مختلف العلوم والمعارف الإلهية من فلسفة وعلم كلام وأخلاق وتفسير وحديث ليكون من كوشف على بيّنة من أمره إثباتاً ويكون من عُرضت عليه الحقائق على بيّنة من أمره أيضاً.

السفر الرابع: من الخلق إلى الخلق بالحقّ

في هذا السفر فقط تحصل النبوّة التشريعية للأنبياء بالمعنى الاصطلاحي لا اللغوي فحسب، ولذا يتعيّن على كلّ نبيّ مرسل أن يكون قد قطع وطوى هذا السفر، وعرفت معنى طيّ الأنبياء من غير أولي العزم عليهم السلام والأوصياء لهذا السفر وكيفية انضوائهم تحت لواء الشريعة الحاكمة في أزمانهم، وهكذا بالنسبة لسائر العرفاء الآخرين من غير أهل العصمة ممّن تمكّنوا من طيّ هذا السفر.

من الواضح أنّ الكلام في وصول غير المعصومين إنّما هو مأخوذ على نحو القضيّة الكبروية، أي كلّ من طوى هذا السفر فهو منضوٍ تحت لواء الشريعة المحمّديّة، ووظيفته الربّانية هي إيصال المعارف الإلهيّة إلى الآخرين بشرط إقامة الدليل عليها فيُساهم في تحرير النفوس من أهوائها وتطهير القلوب من أدرانها، فيكون لكلّ واحدٍ منهم أُسوة بالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله الذي كان على حدّ تعبير أمير المؤمنين علي عليه السلام طبيباً دوّاراً بطبّه[1].

(١) انظر: *نهج البلاغة* نسخة المعجم المفهرس: ص٤٧، الخطبة ١٠٨.

وقد عرفت أنّ التفاضل الحاصل في مراتب العرفاء مطلقاً مرجعه إلى ما توفّر عليه العارف في السفر الثاني، ولكنّ هذا لا يعني عدم الحصول على كمالات جديدة في نفس السفر الرابع، فإنّ الكثير من المنازل والمراتب متوقّف على ما سيقدّمه العارف في عالم الشهادة والطبيعة ممّا يعني أنّ مراتب العرفاء في السفر الثالث والرابع وإن كان مرجعها الأوّل إلى ما تحقّقوا به في السفر الثاني إلاّ أن ذلك لا يعني عدم تتميم تلك الكمالات بما سيتوفّر عليه في سفره الثالث والرابع.

وعليه فإنّ محصّل السفر الثاني هو التزوّد والتحقّق بالمعارف الإلهيّة ومحصّل السفر الرابع بالنسبة للعرفاء الواصلين هو أداء وظائفهم الشرعية وأعمالهم التي أُمروا بها والتي تتوقّف عليها جملة من المراتب والمنازل، عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وهو يقول للإمام الحسين عليه السلام: **إنّ لك في الجنّة درجات لا تـنالها إلاّ بالشهادة**[1].

وبهذه الخلاصة نكون قد انتهينا من الفصل الأوّل الذي ارتأينا فيه التفصيل بخلاف ما سيكون عليه الحال في الفصل الثاني حيث الإجمال والإيجاز.

---

(١) مدينة *المعاجز*، للسيد هاشم البحراني: ج٣ ص٤٨٧ ـ الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ مؤسّسة المعارف الإسلامية، قم.

الفصل الثاني

الأسفار العقلية الأربعة

- السير العلمي والسير العملي
- مطابقة كتاب الأسفار للأسفار العملية
- تقسيم الأبحاث النظرية بإزاء الأسفار العملية.

السير العلمي والسير العملي

بعد أن اتّضح لنا أنّ السير السلوكي للعارف والمعارف الحقّة التي يتحقّق فيها في أسفاره العملية الأربعة ومراتبه التكاملية إنّما تبتني على مجموعة مقدّمات ضرورية من خلع مراتع الظلمة وهجرة مخادع الجهل «التخلية»، وورود مجالس العلم ولبس أردية النور «التحلية»، حتى تأتي مرحلة الانفتاح على الغيب من خلال نافذة الشهود والكشف «التجلية»، فتصير المعارف الحقّة حاضرة أمامه عيناً لا مُجرّد صورة ومفهوم أجوف.

وعرفنا من مجموع الأبحاث السابقة أنّ السير العملي في المعارف الحقّة إنّما يندرج ضمن الكشف والشهود والمعاينة والحضور فتكون المعرفة حضورية والعلم حضورياً في قبال العلم الحصولي وهو السير العلمي والنظري الذي لا يخرج عن دائرة انطباع صور الأشياء وارتسام المفاهيم في عالم الذهن والعقل دون حضور المعلوم بنفسه لدى العالم به.

بعبارة أُخرى: إنّ السير العلمي يمثّل القوّة النظرية وإنّ السير العملي يمثّل القوّة العملية، والأُولى تمنح الحكيم علم اليقين المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ**﴾[١] والثانية تمنح العارف المحقّق عين اليقين المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ**﴾[٢] وحقّ اليقين المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ**﴾[٣]. وفي ذلك يقول الحكيم الإلهي القمشئي رحمه الله: «إنّ القوّة النظريّة والعملية متكافئتان في الأنوار والآثار، وبالأُولى يحصل علم اليقين وبالثانية يحصل عين اليقين وحقّ اليقين»[٤].

وعلم اليقين كما يرى الآملي في جامع أسراره إنّما يكون لأرباب العقول وهو ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين هو لأصحاب العلوم الحقيقية الإلهية وهو بحكم البيان، وحقّ اليقين يكون لأصحاب المعارف الحقّة من الأنبياء والأولياء والكُمّل الذين حصّلوا معرفة الله تعالى ومعرفة الأشياء، وهذا النوع الأخير هو ما كان بنعت العيان[٥].

ولاشكّ أنّ التكافؤ المنشود بين القوّتين النظريّة والعملية لا يستقيم مع أيّ مبنى من مباني الحكماء، فمن الواضح أنّ هنالك بوناً شاسعاً بين مباني حكمة المشّاء القائلة بأنّ «الوجود حقائق متباينة بتمام الذات

---

(١) التكاثر: ٥.

(٢) التكاثر: ٧.

(٣) الواقعة: ٩٥.

(٤) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، مصدر سابق: ج١ ص١٦.

(٥) *جامع الأسرار ومنبع الأنوار* للسيد حيدر الآملي: ص٦٠٢، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانية، شركة المنشورات العلمية والثقافية.

يتميّز كلّ منها عن غيره بتمام ذاته البسيطة لا بالجزء ولا بأمر خارجي»[١] في حين يرى العرفاء في قبال ذلك أنّ الوجود واحد لا ثاني له، هذا فضلاً عن تقاطعهم الكامل في المنهج المتّبع لكلا المدرستين، حيث يرى حكماء المشّاء طريق العقل والبرهان فقط لا غير، في حين يرى العرفاء طريق الكشف والمشاهدة والوجدان فقط لا غير، وشتّان ما بين المنهجين، ولذا فإنّ المسافة شاسعة بينهما والفجوة كبيرة.

في ضوء ذلك حاولت مدرسة الحكمة المتعالية بمشروعها التوفيقي الجمع بين البرهان والقرآن والعرفان ـ أي: بين العقل والنقل والشهود ـ لردم تلك الفجوة الواقعة بين الحكماء والعرفاء، فحاول صدر المتألّهين تقريب المباني، وذلك من خلال نظرية التشكيك الخاصّي الذي يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك والذي يعني أنّ الوجود حقيقة واحدة ولكنّها ذات مراتب، فلا تكون الوحدة حاجبة ومانعة عن الكثرة ولا الكثرة حاجبة ومانعة عن الوحدة.

ببيان آخر: إنّ الوجود واحد في عين الكثرة وكثير في عين الوحدة فلا يوجد تناف بين الوحدة والكثرة لأنّهما يشتركان ويتمايزان بنفس الحقيقة الواحدة وهي حقيقة الوجود، وهذه الكثرة وهي عالم الإمكان تمثّل مرتبة وجودية أدنى من مرتبة وجود الواجب في سلّم الوجود الواحد وأنّه لا يوجد مؤثّر فيها غير الواجب تعالى، وهذا المعنى لا يتهافت البتّة مع تبنّي الحكمة المتعالية لقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلاّ

(١) *نهاية الحكمة*، مصدر سابق: ص٢٤.

الواحد»[١] التي يتبنّاها حكماء المشّاء أيضاً لأنّ مدرسة الحكمة المتعالية ترى أنّ الواحد الصادر عن الواحد إنّما يمثّل الوحدة الحقّة الظلّية وليست الوحدة العددية ولا الاعتبارية، وتلك الوحدة الحقّة الظلّية هي بنفسها عالم الإمكان بأسره، فالصادر واحد وهو عالم الإمكان بأسره.

بعبارة أُخرى: إنّ الواحد الصادر عنه تعالى هو فعله وأمره وهو واحد، وقد أشار إليه بقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ**﴾[٢]. فالوحدة هنا هي الوحدة الحقّة الظلّية الصادرة من الواحد الحقّ الذي تُسمّيه مدرسة الحكمة المتعالية بالوحدة الحقّة الحقيقية المختصّة بالله تعالى، وقولهم هذا ينسجم تماماً مع قاعدة «أن لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله تعالى».

وعليه فإنّ السير العلمي الذي اختصّ به الحكماء والسير العملي الذي اختصّ به العرفاء حاولت مدرسة الحكمة المتعالية الجمع بينهما من خلال اعتمادها العقل والنقل والشهود في مقام الوصول إلى الحقائق وفي مقام إيصالها إلى الآخرين أيضاً.

---

(١) ما نراه في هذه القاعدة العقلية هو أنّ الواحد لم يصدر منه إلاّ الواحد لا أنّه لا يصدر عنه إلاّ الواحد، فالقاعدة ـ وفق ما نراه ـ بصدد إثبات حقيقة مفادها: إنّ الذي صدر عن الواحد واحد وليست بصدد استحالة صدور الكثرة عنه. ـ منه دام موفّقاً ـ .

(٢) القمر: ٥٠.

مطابقة كتاب الأسفار للأسفار العملية

حاول جملة من الحكماء الإلهيين تصوير تلك الأسفار والمواقف ـ التي يمرّ بها العارف عملياً ـ عقلياً، ولعلّ خير من فعل ذلك هو الحكيم الإلهي صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي رحمه الله في كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» إذ حاول ترتيب الأبحاث الحكمية النظرية وفق مراحل السير السلوكي والأسفار العملية للعرفاء، وهذا يعني تقسيم الكتاب على أربعة أقسام كلّ قسم يُمثّل سيراً علمياً نظرياً صورياً بإزاء ما للعارف من سير عملي.

وبذلك يكون الكتاب قد تكفّل ببيان السفر العلمي الذي يمرّ بأربع مراحل في قبال السفر العملي الذي يمرّ بأربعة أسفار أيضاً.

نعم، هذا ما أراده المصنّف رحمه الله في كتابه القيّم هذا ولكنّه عندما جاء إلى ترتيب أبحاثه لم ينتظم ذلك مع ما أراده أن يكون بإزاء ما للعارف من سير عملي.

لذا يجد الباحث المتخصّص مقداراً واضحاً من التداخل في الأبحاث ويجدُ ـ أحياناً ـ تهافتاً في ترتيب وبيان الفصول والمسالك، ففي الجزء الأوّل الذي يقول فيه «السفر الأول: وهو من الخلق إلى الحقّ في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية، وفيه مسالك: المسلك الأوّل...»[1]. ثمّ يشرع ببيان المسلك الأوّل ولكن دون أن تجد بعد ذلك مسلكاً ثانياً وثالثاً وهو أقلّ الجمع نظـراً لقوله «وفيه مسالك»،

---

(١) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، مصدر سابق: ج١ ص٢٠.

كما أنّك لن تجد تصريحاً فيما بعد بالسفر الثاني بعدما صرّح بالسفر الأوّل، وهكذا.

ومن الجدير بالذكر أنّ المصنّف رحمه الله يذكر لنا في كتاب آخر له عبارة تُوحي بأنّ كتاب الأسفار الأربعة هو عبارة عن كتابين لا كتاب واحد حيث يقول في شواهده الربوبيّة: «واعلم أنّ لهذه المسألة على هذا الوجه الذي أدركه الراسخون في الحكمة مدخلاً عظيماً في تحقيق المعادين الجسماني والروحاني وكثير من المقاصد الإيمانية، ولهذا بسطنا القول فيها في الأسفار الأربعة بسطاً كثيراً، ثمّ في الحكمة المتعالية بسطاً متوسطاً واقتصرنا هاهنا على هذا القدر؛ إذ فيه كفاية للمستبصر»[1] وهذا يعني أنّ هنالك كتاباً مبسوطاً وهو كتاب الأسفار الأربعة وكتاباً وسيطاً وهو الحكمة المتعالية وكتاباً مختصراً وهو الشواهد الربوبية.

وعليه فإن صحّ ذلك فإنّه سوف يُفسّر لنا ذلك الخلط الواقع بين أبحاث كتاب الأسفار الأربعة الموجود بين أيدينا المكوّن من تسعة أجزاء، ولا يخفى أنّ التحقيق في ذلك موكول إلى محلّه.

على أيّ حال، فما نُريد قوله هو أنّ القول والالتزام بكون كتاب «الأسفار الأربعة» قد رُتّب بإزاء ما عليه سير العرفاء في أسفارهم العملية هو قول فيه تكلّف واضح لا موجب له، ولعلّ هنالك جملة من

---

(١) *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية* لصدر الدين محمد الشيرازي، تصحيح وتعليق جلال الدين الأشتياني: ص١٥٨، نشر مؤسسّة بوستان كتاب، الطبعة الثالثة، ١٣٨٢ هـ . ش ـ قم.

الأسباب قد أدّت إلى عدم انتظام أبحاث هذا الكتاب:

• منها: إنّ ترتيب هذا الكتاب الموجود بين أيدينا هو من تنظيم تلامذة المصنّف رحمه الله

• أضف إلى ذلك طول فترة كتابة هذا الكتاب الموجود، وهذا ما يُسبّب ـ عادة ـ ضعف استذكار تفاصيل ما ذكره في البدء عندما يكون في الوسط أو الخواتيم. ولعلّ المصنّف رحمه الله كان يؤلّف أكثر من كتاب في آنٍ واحد ممّا قد يكون سبباً في الخلط والتداخل.

• هذا مضافاً إلى أنّ الفاصلة الزمنية الطويلة ـ نسبياً ـ التي تفصلنا عن زمان تأليف الكتاب جعلت البعض يصرّ على أنّه من ترتيب المصنّف، مع أنّ الواقع قد لا يكون كذلك. فنحن نجد في عصورنا هذه مجموعة من الكتب صدرت لمجموعة من المؤلّفين بعد وفاتهم حيث تولّى ذلك بعض المؤسّسات العلمية والثقافية فقامت بنشرها بعد جمعٍ وإضافة وحذف؛ نظراً لكون مواد جملة من تلك الكتب هي عبارة عن محاضرات ومقالات وحوارات ولقاءات وما شابه ذلك، وهذا ما نجده واضحاً في مجموعة من كتب الشهيد مرتضى المطهري رحمه الله وغيره من الأعلام.

وعليه فلو تصوّرنا قارئاً بعد مئة عام من الآن قد اطّلع على هذه الكتب المعدّة فإنّه سوف يعتقد بأنّها من تأليف وترتيب وتنظيم نفس المؤلّف، وكم لمثل هذا الشاهد من نظير، بل هنالك مجموعة من الكتب المشهورة منسوبة إلى غير أصحابها كما هو الحال في تفسير القرآن المنسوب إلى الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي مع أنّ

التحقيق قد أثبت أنّه كتاب «تأويل القرآن الكريم» للشيخ عبد الرزاق القاساني[١].

تقسيم الأبحاث النظرية بإزاء الأسفار العملية

من الممكن تقسيم الأبحاث النظرية والسير العلمي بإزاء ما للعارف من أسفار أربعة على النحو التالي:

أوّلاً: إنّ جميع الأبحاث المرتبطة بالبحث الإنّي تكون بإزاء ما للعارف في السفر العملي الأوّل، وهي الأبحاث التي يُصطلح عليها بالأُمور العامّة أو الإلهيات بالمعنى الأعمّ، حيث يكون الهدف منها انتقال الباحث من الكثرة إلى الوحدة. وبغضّ النظر عن الأماكن والمواضع التي بُحثت فيها تلك المقدّمات والأُمور العامّة سواء جاءت في أوّل الكتاب أو في أواخره فإنّها تهدف إلى تصوير الوحدة في نظر الحكيم.

وقد حاول البعض أن يصوّر لنا انحصار أبحاث السفر الأوّل في الأجزاء الثلاثة الأُولى من كتاب الأسفار الأربعة، ولكنّنا لا نلتزم بذلك بعد أن اتّضح لنا عدم انتظام الأبحاث فيه بشكل دقيق.

في تحديد هذا السفر العقلي الأوّل يقول الحكيم الإلهي القمشئى رحمه الله: «والفلاسفة الشامخون والحكماء الراسخون ينظرون في الآفاق والأنفس فيرون آياته فيها ظاهرة وراياته عنها باهرة، فيستدلّون بآثار

---

(١) انظر: *منازل السائرين*، مصدر سابق: ص٢٤، حيث أكّد محقّق الكتاب الأستاذ محسن بيدافر هذه الحقيقة.

قدرته على وجوب وجوده وذاته... بحيث يرون كلّ وجود وكمال مُستهلك في وجوده وكمالات وجوده... وهذا هو السفر الأوّل من الأسفار الأربعة العقلية بإزاء ما لأهل السلوك من أهل الله وهو من الخلق إلى الحقّ»[١] فآياته وراياته تعبير آخر عن الجواهر والأعراض التي هي أبحاث الأُمور العامّة الحاكية والكاشفة إنّاً عن علّتها التامّة الواجبة الوجود؛ ولذا يقول رحمه الله: «والكتاب بما فيه من الأُمور العامّة والجواهر والأعراض كفيل السفر الأوّل»[٢]، وفي ذلك يقول السيد أبو الحسن القزويني رحمه الله في تطبيق الأسفار العملية على أبواب كتاب الأسفار الأربعة: «اعلم أنّ الكتاب لمّا كان مشتملاً على الأسفار الأربعة بمعنى السفر العلمي بالبحث النظري على طبق سفر السالكين بالسفر الحالي والسير العملي الارتياضي فلابدّ وأن يتحقّق مناسبة تامّة بين أسفار السالكين وأبواب الكتاب.

بيانه: إنّ السفر الأوّل منه في الأمور العامّة وهي مقدّمة يتوقّف عليها الفنّ الثاني وهو إثبات الواجب بجماله وصفاته. فالانتقال من الأمور العامّة إلى السفر الثاني الذي هو الإلهيات بالمعنى الأخصّ مطابق للسفر الأوّل للسالكين من العوالم الخلقية إلى الحقّ»[٣]؛ وفيه يقول الميرزا العلامة النوري في تحقيق الانطباق: «إنّ الأمور العامّة والجواهر والأعراض المبحوث فيها عن أحوال الموجودات والأعيان

---

(١) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، مصدر سابق: ج١ ص١٥.

(٢) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*: ج١ ص١٦.

(٣) *الإسفار عن الأسفار*، مصدر سابق: ج١ ص١٠.

والماهيات ظاهرة بأنّها هو السفر الأوّل»[١].

وعليه فإنّ خلاصة السفر الأوّل النظري والعلمي الصوري هو البحث في مواضيع الأمور العامّة والتي تمثّل عالم الكثرة حيث تُوصل الباحث فيها نظراً وعقلاً إلى الوحدة، وقد عرفت آنفاً أنّ البعض حاول حصر أبحاث هذا السفر العلمي الأوّل في الأجزاء الثلاثة الأولى[٢]. ولكنّ الصحيح كما نراه هو أنّها تمتدّ إلى الجزء الخامس من كتاب الأسفار الأربعة حيث ينتهي السفر الأوّل ليبدأ السفر الثاني بالجزء السادس وينحصر به كما ستعرف ذلك.

ثانياً: إنّ جميع الأبحاث التي ترتبط بموضوع صفات الحقّ وأسمائه ـ بعد أن تكون قد تحقّقت لدى الباحث معرفة الحقّ تعالى ـ مرتبطة بالسير العلمي الثاني الذي يقع بإزاء ما للعارف من السفر العملي الثاني من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ.

فالبحث الصفاتي يمثّل السير العلمي الثاني للحكيم الإلهي والذي هو بعينه السير في الحقّ بالحقّ عند العرفاء، وفي ذلك يقول الحكيم الإلهي القمشئي واصفاً الفلاسفة الإلهيين: «ثمّ ينظرون إلى الوجود ويتأمّلون في نفس حقيقته فيتبيّن لهم أنّه الواجب بذاته ولذاته ويستدلّون بوجوبه الذاتي على بساطته ووحدانيته وعلمه وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه وسائر أوصاف كماله ونعوت

(١) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، مصدر سابق: ج١ ص١٧.

(٢) وهذا ما نجده واضحاً في الواجهات الداخلية لعناوين هذه الأجزاء الثلاثة الأُولى.

جماله وجلاله وعلى أنّ كلّها عين ذاته، وهذا هو السفر الثاني من الأسفار العقليّة بإزاء ما لأهل السلوك وهو من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ»[١].

فما يتناوله الكتاب من أبحاث الصفات والأسماء هو السير العلمي والصوري للحكيم، ولذا يقول رحمه الله: «وبما فيه من إثبات ذاته تعالى بذاته وإثبات صفاته كفيل السفر الثاني»[٢].

فالسير العملي في الحقّ يعني في السير العلمي النظري بحث في إثبات الصفات والأسماء الإلهية وأنّها عين الذات، أو كما يقول الميرزا النوري: «فحينئذ يستدلّ السالك بالسلوك العلمي من ذات الحقّ ووحدته على أوصافه وأسمائه وأفعاله مرتبة بعد مرتبة، ويعرف خواصّ وجوبه ووجوده مُرتّبة ومنتظمة، وهذه المرتبة بمنزلة السفر الثاني للسالك في السلوك الحالي[٣] الذي هو في الحقّ بالحقّ»[٤].

وذا قريب من تطبيق سير العارف في سفره الثاني على مباحث كتاب الأسفار الأربعة عند السيد القزويني رحمه الله حيث يقول: «ولمّا كان الحكيم باحثاً في الإلهيات عن صفاته تعالى فيستدلّ من وجوده على أحديّته ومن أحديّته على صمديّته بل من وجوده على علمه وإرادته وحياته وقدرته، فهذا مطابق للسفر الثاني الذي كان سفراً في

---

(١) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، مصدر سابق: ج١ ص١٥.
(٢) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*: ج١ ص١٦.
(٣) أي: العملي.
(٤) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*: ج١ ص١٧.

الحقّ بالحقّ»[(١)].

وقد حاول البعض الإشارة إلى انحصار أبحاث هذا السير العلمي الثاني بالجزء الرابع والخامس من كتاب الأسفار الأربعة لكنّك قد عرفت ممّا تقدّم ميلنا إلى أنّ أبحاث السفر الثاني قد شرع فيها المصنّف رحمه الله في الجزء السادس من كتابه ولذا نجده رحمه الله يقول في الفنّ الأوّل من هذا الجزء وهو أوّل بحث يشرع فيه: «الفنّ الأوّل: فيما يتعلّق بأحوال المبدأ وصفاته...»[(٢)]، ومن الواضح أنّ أبحاث المبدأ والصفات هي خلاصة أبحاث السفر الثاني، وممّا يؤيّد ذلك هو قول المصنّف في مقدّمة هذا الجزء «ففي هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الأحوال في المآل...»[(٣)] وهذا ما بحثناه وأكّدناه في أكثر من مورد من أنّ مقامات العارفين ومراتب السالكين إنّما تتحدّد في منازل ومراتب السفر الثاني.

على أيّ حال، فإنّ تحديد الأجزاء المبحوث فيها هذا السفر وإن كان له علاقة في تحديد مواضيع ومنهجيّة الأبحاث في مثل كتاب الأسفار الأربعة لكنّها ليست بالمشكلة العويصة مادمنا قد عرفنا ملاك وحدود السفر العلمي الثاني الذي يدور وينحصر في مواضيع الصفات والأسماء الإلهية وهو السير العملي في الحقّ بالحقّ بالنسبة للعرفاء.

ثالثاً: إنّ جميع الأبحاث المرتبطة ببحث العوالم الكلّية في الوجود

---

(١) *الإسفار عن الأسفار*، مصدر سابق: ج١ ص١٠.

(٢) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، مصدر سابق: ج٦ ص١١.

(٣) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*: ج٦ ص٤.

من عالم العقل والمثال والمادّة وما بينهما من العلاقات فإنّها تندرج ضمن السفر العلمي الثالث للحكيم الإلهي في قبال ما للعارف في سفره الثالث من الحقّ إلى الخلق بالحقّ.

يقول الحكيم الإلهي القمشئي: «ثُمّ ينظرون في وجوده وغايته وأحديّته فيكشف لهم وحدانية فعله وكيفيّة صدور الكثرة عنه تعالى وترتيبها حتى ينتظم سلاسل العقل والنفوس ويتأمّلون في عوالم الجبروت والملكوت أعلاها وأسفلها إلى أن ينتهي إلى عالم الملك والناسوت ﴿**أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾[١] وهذا هو السفر الثالث من الأسفار الأربعة العقلية بإزاء ما للسالكين وهو من الحقّ إلى الخلق بالحقّ»[٢] فهو عود إلى عالم الطبيعة والمادّة بعد أن كان سيره العلمي في عالم الأسماء والصفات فيرى المعنى الاسمي أوّلاً ثمّ يرى في ظلّه المعنى الحرفي وهو عالم الطبيعة، فلا يقف على موجود آخر إلاّ بالله تعالى، بمعنى أنّ الحكيم على مستوى سيره العلمي في هذا السفر الثالث يدرك أنّ أي ممكن من ممكنات الوجود لا يمكن أن يوجد إلاّ بما هو معنى حرفي وأنّ معناه الاسمي القيّوم له هو الحقّ سبحانه، في حين إنّ العارف في سيره العملي في هذا السفر الثالث يعرف بالمشاهدة والذوق والكشف أنّه لا يمكن لمخلوق أن يعرف مخلوقاً إلاّ بالله تعالى، في ضوء ذلك يتّضح لنا مدى الانسجام والتطابق بين العلم الحصولي للحكيم والعلم الحضوري للعارف. وبعبارة

(١) فصلت: ٥٣.

(٢) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، مصدر سابق: ج١ ص١٥.

أُخرى: يحصل التطابق بين المفهوم والواقع المحكيّ به.

وفي تطبيق ذلك على مواضيع كتاب الأسفار يقول الحكيم القمشئي رحمه الله: «وبما فيه من إثبات الجواهر القدسية، النفوس المجرّدة كفيل السفر الثالث»[(١)] ففي هذا السفر العلمي الثالث يحقّق الحكيم في أبحاث الجوهر والأعراض من زاوية إلهية لا من زاوية طبيعية. وفي ذلك يقول السيد القزويني رحمه الله: «ثمّ إنّ الحكيم المتألّه المصنّف للكتاب جعل السفر الثالث من كتابه في الجواهر والأعراض لكن يبحث عنها بالنظر الإلهي لا بالنظر الطبيعي فهذا الباب من الكتاب مطابق لسفر السالك من الحقّ إلى الخلق»[(٢)].

وما نراه فيما يتعلّق بالأجزاء التي بحثت فيها مواضيع السفر الثالث من كتاب الأسفار الأربعة هو أنّ المصنّف قد شرع فيها في الجزء السابع منه في حين يرى البعض أنّها دوّنت ضمن جزئيه السادس والسابع، وقد عرفت آنفاً أنّ الجزء السادس قد تناول فيه المصنّف أبحاث السفر العلمي الثاني.

رابعاً: إنّ جميع الأبحاث المرتبطة بالنفس والمعاد وكيفيّة العود وما يرتبط بذلك فإنّها تندرج ضمن أبحاث السفر العلمي الرابع.

يقول الحكيم القمشئي رحمه الله في تصوير الحكماء لهذا السفر العلمي: «ثمّ ينظرون في خلق السماوات والأرض ويعلمون رجوعها

---

(١) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*: ج١ ص١٦.

(٢) *الإسفار عن الأسفار*، مصدر سابق: ج١ ص١١.

إلى الله ويعرفون مضارّها ومنافعها، وما به سعادتها وشقاوتها في الدنيا والآخرة فيعلمون معاشها ومعادها... وبالجملة كلّ ما جاء به الأنبياء وأخبر به الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وهذا هو السفر الرابع من الأربعة العقلية بإزاء ما لأهل الله وهو من الخلق إلى الخلق بالحق»[١]. فالسير العلمي في النفس للحكيم والسير العملي في الخلق للعارف، ولذا يقول الحكيم القمشئي رحمه الله في تطبيق ذلك على مواضيع كتاب الأسفار: «وبما فيه من أحوال النفس وما لها في يوم القيامة كفيل السفر الرابع»[٢].

ونحن لو راجعنا موضوع هذا السفر في أجزاء الأسفار نجد أنّ موضوع النفس قد تكفّل به الجزء الثامن، في حين أنّ موضوع المعاد والآخرة قد تكفّل به الجزء التاسع، وهو خاتمة أبحاث وأجزاء كتاب الأسفار الأربعة للحكيم الشيرازي رحمه الله. يقول السيد أبو الحسن القزويني رحمه الله: «وبعد البحث عن الجواهر والأعراض يبحث المصنّف عن النفس وقواها ومشاعرها وترقّياتها وتنزّلاتها وسعادتها وشقاوتها وهو السفر الرابع من الكتاب في علم النفس، فهذا مطابق لسفر النبوّة والتشريع الذي كان رابعاً من أسفار السالكين»[٣]. وعليه فمواضيع السفر العلمي الرابع للحكيم الإلهي تنحصر بأبحاث النفس والمعاد، وبذلك تتمّ أسفاره العلمية في قبال ما للسالك من أسفار

---

(١) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، مصدر سابق: ج١ ص١٦.

(٢) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*: ج١ ص١٦.

(٣) *الإسفار عن الأسفار*، مصدر سابق: ج١ ص١١.

عملية أربعة، وبذلك يكون صاحب الأسفار قد سار في أبحاث حكمته المتعالية على طبق حركات السلاّك في الأنوار والآثار، ولذا يقول رحمه الله:

«واعلم أنّ للسلاّك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة:

أحدها: السفر من الخلق إلى الحقّ.

وثانيها: السفر بالحقّ في الحقّ.

السفر الثالث يقابل الأوّل لأنه من الحقّ إلى الخلق بالحقّ.

والرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحقّ في الخلق.

فرتّبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفار وسمّيته بالحكمة المتعالية[١] في الأسفار العقلية»[٢].

وقد كان الهدف السامي من جميع أبحاثه في الحكمة المتعالية هو

---

(١) إنّ أوّل من استعمل اصطلاح «الحكمة المتعالية» هو الشيخ الرئيس ابن سينا في إشاراته، حيث يقول: «ثمّ إنّ كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلاّ على الراسخين في الحكمة المتعالية» ـ انظر: *الإشارات والتنبيهات*، مصدر سابق: ج٣ ص٤٠١.

والحكمة المتعالية تقع في قبال حكمة المشّاء التي هي حكمة بحثيّة صرفة تعتمد العقل فقط ولا غير، وفي قبال حكمة الإشراق التي لم تُوفّق في المقام الثاني الإثباتي في إعطاء رؤية كونية إلهية كاملة وإن كانت موفّقة في المقام الأوّل، حيث اعتمدت العقل والنقل والشهود في الوصول إلى الحقائق، وهذا ما فعلته مدرسة الحكمة المتعالية أيضاً، إلاّ أنّ حكمة الإشراق لم تُوفّق في المقام الثاني كما وفّقت مدرسة الحكمة المتعالية.

(٢) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، مصدر سابق: ج١ ص١٣.

إعطاء رؤية كونية إلهية كاملة منسجمة عن «العالم، الله، الإنسان» قائمة على أساس القرآن والبرهان والعرفان، والذي نراه في المقام هو أنّه رحمه الله كان أكثر الفلاسفة توفيقاً ونجاحاً في عملية التطبيق ما بين القواعد العقلية والمعطيات الدينية فجاءت رؤيته الكونية في المجالات التي خاض الحديث فيها قريبة جدّاً بل متطابقة في كثير من الأحيان مع الأصول الأساسية للدين الإسلامي، ويرجع السبب في هذا النجاح إلى تنوّع المصادر والمنابع التي اعتمدها صدر المتألّهين لاكتشاف تلك الرؤية[1].

وقد عرفت في أوّل سطور هذا الفصل أنّنا لسنا بصدد الدخول في الأبحاث التفصيلية التخصّصيّة للحكيم في الأسفار العقلية الأرعة في هذه الرسالة التي كان الغرض منها هو تسليط الضوء على ما للعارف من أسفار عملية ومتعلّقات ذلك، والذي جاء مفصّلاً في الفصل الأوّل، وهو عمدة أبحاث هذه الرسالة التي نأمل أن نكون قد وفّقنا فيها، ولله الحمد وحده من قبل ومن بعد.

---

(١) انظر: *دروس في الحكمة المتعالية*، مصدر سابق: ج١ ص١١٢.

الفهارس

فهرس الآيات

النساء

المائدة

الأنعام

الأعراف

يونس

هود

يوسف

الرعد

إبراهيم

الحجر

النحل

الإسراء

القصص

العنكبوت

الروم

السجدة

الأحزاب

سبأ

فاطر

ص

فهرس الأحاديث

رقم الصفحة

النبي الأكرم صلى الله عليه وآله

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام

الإمام الحسين عليه السلام

الإمام السجّاد عليه السلام

الإمام الباقر عليه السلام

الإمام الصادق عليه السلام

الإمام الرضا عليه السلام

الإمام العسكري عليه السلام

الإمام الحجّة عجّل الله فرجه

فهرس المصطلحات

فهرس المصادر

القرآن الكريم

١. **اثولوجيا**، ٩٤

أرسطوطاليس مطبوع في حواشي القبسات للمحقّق الداماد الطبعة الحجرية، ١٣١٢ هـ.

٢. **الأربعون حديثاً**، ٨٩، ١٩٠، ١٩٩

للإمام الخميني قدّس سرّه تعريب السيد محمّد الغروي، دار الكتاب الإسلامي، قم.

٣. **الإسفار عن الأسفار**، ١٣٣، ١٤١، ٢١٣، ٢١٦، ٢١٨، ٢١٩

تعليقة على الحكمة المتعالية. للسيد آية الله رضي الشيرازي، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي (إيران)، الطبعة الأولى، ١٣٨١ ش، طهران.

٤. **الإشارات والتنبيهات**، ٩، ٢٢٠

للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع الشرح للمحقّق نصير الدين الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي، نشر دار البلاغة، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ هـ . ش ـ قم.

٥. **الأصول من الكافي**، ٢٠، ٢١، ٢٨، ٤٦، ٥٣، ٦٧، ٦٩، ٧٤، ١٠٧، ١٢٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٤ ـ ١٨٦

لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الطبعة السادسة، دار الكتب الإسلامية، قم.

٦. **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ١٣٧

للعلامة السيد محمد تقى الحكيم، تحقيق المجمع العلمي لأهل البيت عليهم السلام

الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ ، قم.

٧. **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي،** ١٠٥

للسيد العلامة محمّد حسين الطباطبائي، تحقيق وتعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، الطبعة الأولى، مؤسسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٧ هـ .

٨. **أوصاف الأشراف في سير العارفين،** ٩٩، ١١١

لسلطان العلماء الحبر المحقّق أبي جعفر محمّد بن محمّد بن الحسن المعروف بالخواجة نصير الدين الطوسي، ترجمة محمّد الخليلي، تحقيق وتقديم السيد محمّد علي الحيدري الحسني، مؤسّسة بضعة المختار لإحياء تراث أهل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.

٩. **بحار الأنوار الجامعة لدُرر أخبار الأئمة الأطهار،** ٥، ٧، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٣٨، ٤٧–٤٩، ٥٥، ٦٧، ٧٦، ٧٧، ٩١، ٩٢، ٩٧، ١٠١، ١٠٩، ١١٢، ١١٣، ١٢٧، ١٧٢، ١٩٧، ١٩٩

للعلامة محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، تحقيق ونشر دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.

١٠. **بحث حول الإمامة،** ١٥٦، ١٦٢، ١٧٩، ١٨٤، ١٨٧

حوار مع السيد كمال الحيدري، بقلم جواد علي كسّار، دار فراقد، قم، الطبعة السادسة، ١٤٢٤ هـ.

١١. **بداية الحكمة،** ١٠٤

للعلاّمة محمّد حسين الطباطبائي، صحّحه وعلّق عليه الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة السادسة عشرة، ١٤١٩هـ.

١٢. **البرهان في تفسير القرآن،** ١٨١

للسيد هاشم البحراني طبعة مؤسّسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ هـ.

١٣. **تاريخ دمشق**، ١٤٩

لأبي قاسم علي بن الحسين بن هبة الله المعروف بابن عساكر الدمشقي، تحقيق محمد باقر المحمودي، دار التعارف، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٥ هـ.

١٤. **التربية الروحية**، ٧٢، ٧٧، ٨٢

للسيد كمال الحيدري ـ دار فراقد، الطبعة السادسة، ١٤٢٤ هـ قم.

١٥. **تعليقة على نهاية الحكمة**، ٢٨، ٣١

للشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، نشر مؤسّسة في طريق الحق (در راه حق)، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥ هـ ، قم.

١٦. **تفسير الطبري** (جامع البيان في تفسير القرآن)، ١٨١

لأبي جعفر محمد بن جرير بن زيد الطبري (ت: ٣١٠ هـ) طبعة مصوّرة عن طبعة المطبعة الكبرى في بولاق ١٣٢٣ هـ ، دار المعرفة، بيروت.

١٧. **التفسير الكبير**، ٤٥، ٧٠

لأبي عبد الله محمّد بن عمر المعروف بفخر الدين الرازي، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٨. **تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي**، ٢١، ٤٠

تصحيح وتقديم السيد طيب الموسوي الجزائري، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الرابعة، قم.

١٩. **تفسير نور الثقلين**، ٢٦، ٢٧، ١٠٢، ١٦٣

للشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاّتي، المطبعة العلمية، قم.

٢٠. **تمهيد القواعد**، ٥٦

لصائن الدين بن تركة، مع حواشي السيد محمّد رضا قمشئي والميرزا محمود القمّي، تقديم وتصحيح وتعليق الأستاذ جلال الدين الأشتياني، الناشر بوستان

كتاب قم، دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة الثالثة، ١٣٨١ ش.

٢١. **التوحيد**، بحوث في مراتبه ومعطياته، ٢٢، ٢٤، ٣٦، ٧٢، ١١٩
تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري ـ بقلم جواد علي كسّار ـ دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ ، قم.

٢٢. **التوحيد** (توحيد الصدوق)، ٥٣، ٥٤، ١٠٧، ١٩٤
لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (المعروف بالشيخ الصدوق) تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت، وأيضاً طبعة مؤسّسة النشر الإسلامي بقم، الطبعة الثامنة، ١٤٢٣ هـ .

٢٣. **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، ٢٠٦
للسيد حيدر الآملي، تصحيح وتقديم هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، المركز الفرنسي للدراسات الإسلامية، شركة المنشورات العلمية والثقافية.

٢٤. **جامع السعادات**، ١٠٠
محمّد مهدي النراقي، تقديم الشيخ محمّد رضا المظفر، علّق عليه السيد محمّد كلانتر، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة السادسة، ١٤٠٨ هـ ، بيروت.

٢٥. **حكمة الإشراق**، ٢٨، ٣٠
شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (شيخ الإشراق)، طبع في مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، نشر انجمن إسلامي حكمة وفلسفة إيران، طهران.

٢٦. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ١١، ٢٠، ٢٧، ٣٥، ٦٨، ٨٦، ١٠٤، ١٢٩، ١٩٠، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٣ ـ ٢٢٠
للحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمّد الشيرازي (المعروف بملاصدرا)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة ١٤١٩ هـ ، بيروت.

٢٧. **الخصال**، ١٩
لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ

الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ مؤسّسة الأعلمي، بيروت.

٢٨. **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، ١٠٦
للأستاذ العلامة الشهيد مرتضى المطهّري، ترجمة الشيخ مالك وهبي، الطبعة الأُولى، ١٤١٤ هـ ، نشر شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية، بيروت.

٢٩. **دروس في علم الأصول**،
للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٨ هـ، قم.

٣٠. **دروس في العرفان النظري**، شرح كتاب تمهيد القواعد ـ مخطوط
للسيد العلامة كمال الحيدري.

٣١. **دروس في الحكمة المتعالية** (شرح كتاب بداية الحكمة)، ٢٢١
للسيد كمال الحيدري، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ ، نشر دار فرقد، قم.

٣٢. **الدرّة الباهرة**، ١٠١
لأبي عبد الله محمّد بن مكّي العاملي (الشهيد الأوّل)، تحقيق داود الصابري، الطبعة الأُولى، مطبعة الحضرة الرضوية المقدّسة، مشهد، ١٣٦٥ هـ .

٣٣. **ديوان الحلاّج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين**، ٨٦،٩٥، ١١١
للحسين بن منصور الحلاج، وضع حواشيه وعلّق عليه محمّد باسل عيون السود دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ هـ ، بيروت.

٣٤. **رسائل ابن عربي**، ٣٢، ٣٨، ٨١، ٩٤، ١٠٠، ١٣٣
للشيخ الأكبر محيي الدين محمّد بن علي بن محمّد بن أحمد ابن عربي الحاتمي الطائي، وضع حواشيه محمّد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ ، بيروت.

٣٥. **الرسالة القُشيرية**، ٨١، ٨٤، ٨٨، ٩٥، ٩٦، ٩٨، ١٩١
لأبي القاسم عبد الكريم بِن هوازن القُشيري النيشابوري، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، الناشر بيدار، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ ش ـ قم.

٣٦. **رسالة الولاية**، ٨٨، ١١٤
للسيد العلامة محمّد حسين الطباطبائي، مطبوع ضمن كتاب طريق عرفان، ترجمة وشرح رسالة الولاية، نشر بخشايش، الطبعة الرابعة، ١٣٨٢ ش، قم.

٣٧. **رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة**، ٨١، ١٢٠، ١٣٤
للحكيم العارف محمّد رضا القمشئي، مطبوع على هامش كتاب شرح الهداية للمولى صدرا، الطبعة الحجرية.

٣٨. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ٧٠، ١٨٥
للعلامة محمود الآلوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٩. **رياض الصالحين**، ٥٤، ٩٠
النووي، دار ابن زيدون، ١٩٩٧ م، بيروت.

٤٠. **سرّ الصلاة** (معراج السالكين وصلاة العارفين)، ٧٧، ١٥٤
للسيد الإمام الخميني رحمه الله، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني قدس سره، الشؤون الدولية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م، طهران

٤١. **سفينة البحار**، ٦٠
للشيخ عباس القمي، نشر دار أسوة، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ ، طهران.

٤٢. **سير أعلام النُبلاء**، ٩٥
للحافظ محمّد بن أحمد الذهبي، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٥ م، بيروت.

٤٣. **شرح نهج البلاغة**، ١١٢
لأبي حامد عزّ الدين بن هبة الله بن محمّد بن محمّد ابن أبي الحديد المدائني

المعتزلي، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التـراث، الطبعـة الثانيـة، بيروت.

٤٤. **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية،** ١١٩، ٢١٠
صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، تقديم وتصحيح وتعليق السيد جـلال الدين الاشتياني، نشر مؤسّسة بوستان كتاب قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨٢هـ . ش.

٤٥. **صحيح البخاري،** ٩٠
لأبي عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري، دار إحياء التراث، بيروت.

٤٦. **العدل الإلهي،** ٩٤
للأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة محمّد عبد المنعم الخاقـاني، مؤسـسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ ، قم.

٤٧. **علل الشرائع،** ٦٠، ٧٦
للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويـه القمي، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٦ هـ، النجف.

٤٨. **علم اليقين في أصول الدين،** ١١١
للفيض الكاشاني، انتشارات بيدار فر، قم

٤٩. **عوالي اللآلي،** ٩٢، ١٧٢
لابن أبي جمهور الإحسائي ـ تحقيق ونشر آقا مجتبى العراقي، ١٤٠٥ هـ ـ قم.

٥٠. **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ٢٥، ٤٧
محمّد بن علـي بـن الحـسين بـن بابويـه القمـي (الـشيخ الـصدوق) المطبعـة الحيدرية، ١٣٩٠ هـ ، النجف.

٥١. **غرر الحكم و درر الكلم،** ٧٤، ٩٣، ١٠٠، ١٠٢
عبد الواحد الآمدي التميمي، طبع دار القارئ، ١٤٠٧ هـ بيروت.

٥٢. **الفتوحات المكّية**، ٩٤، ١١١، ١٥٥، ١٩٩

للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ)، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ ، بيروت.

٥٣. **فرائد السمطين**، ٥٤

لأبي عبد الله، إبراهيم بن سعد الدين الحموي الجويني، تحقيق الشيخ محمّد باقر المحمودي، مؤسّسة المحمودي، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ هـ، بيروت.

٥٤. **كتاب آداب المتعلّمين**، ١٢٧

للإمام المحقّق الخواجة نصير الدين الطوسي، تحقيق السيد محمد رضا الحسيني الاشتياني، نشر مؤسّسة بضعة المختار لإحياء تراث أهل البيت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ ، قم.

٥٥. **كتاب العين**، ٩٩

الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، تصحيح الأُستاذ أسعد الطيّب، انتشارت أسوة، الطبعة الأُولى، ١٤١٤ هـ، قم.

٥٦. **كمال الدين وتمام النعمة**، ١٩٤

لرئيس المحدّثين الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق الأستاذ علي أكبر الغفاري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٤٢٢ هـ، قم.

٥٧. **كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال**، ٢٢، ٦٦، ٩٢، ١٠٩، ١١٣، ١٤٩، ١٥٤

علاء الدين المتّقي بن حسام الدين الهندي ـ طبعة مؤسّسة الرسالة، بيروت.

٥٨. **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ٤٨، ١٨٩

لامين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

٥٩. **المحجّة البيضاء**، ٧٣، ٧٤، ٧٥

للمحقّق والمحدّث والحكيم محسن الكاشاني (الفيض الكاشاني) صحّحه وعلّق عليه علي أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ قم.

٦٠. **المختصر**، ١٦٨

للحسن بن سليمان الحلّي، المطبعة الحيدرية، النجف، الطبعة الأولى، ١٣٧٠هـ.

٦١. **مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين**، ٢٩

للسيد كمال الحيدري، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ ، دار فراقد، قم.

٦٢. **مدينة المعاجز**، ٢٠٢

للسيد هاشم البحراني، مؤسّسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ قم.

٦٣. **مصباح المتهجّد**

لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، مؤسّسة فقه الشيعة، الطبعة الأولى، بيروت.

٦٤. **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، ٢٠، ٢١، ٨٢، ٩٠، ٩٩، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٨، ١١١، ١٢٢، ١٣٣، ١٥٢، ١٦٣، ١٩٢

للسيد الإمام روح الله الخميني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الرابعة ١٣٨١ هـ .ش، قم.

٦٥. **المظاهر الرحمانية**، ٨٨

رسائل السيد الإمام الخميني العرفانية، مؤسسة وتنظيم ونشر تراث الإمام الخميني ـ الشؤون الدولية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٦٦. **معاني الأخبار**، ٧٥، ٧٦

للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي الطبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ ، قم.

٦٧. **المعجم الأوسط،** ٧٦

سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني، دار الحديث، القاهرة.

٦٨. **المعجم الوسيط،** ٢٦

مجمع اللغة العربية، انتشارات ناصر خسرو، الطبعة الثانية، طهران.

٦٩. **مفاتيح الجنان،** ٤٥، ٤٦، ٧٤، ٧٨، ٨٧، ١٢٩

للشيخ المحدّث عباس القمّي، دار الثقلين، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ هـ ، بيروت.

٧٠. **مفاتيح الغيب،** ٢٠

للحكيم الإلهي صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي ـ مع تعليقات للمولى على النوري ـ صحّحة وقدّم له محمّد خواجوي، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، أنجمن إسلامي حكمة وفلسفة إيران، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ هـ ش.

٧١. **مفردات ألفاظ القرآن،** ٧٠

العلاّمة الراغب الاصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داودي، انتشارات ذوي القُربى، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـ ، قم.

٧٢. **المقصد الأسنى،** ٧٣

لأبي حامد الغزالي، سلسلة بحوث ودراسات، تحقيق الدكتور فضلة شحاذة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦.

٧٣. **منازل السائرين،** ٨٦، ٩٢، ٩٥، ١٠٠، ٢١٢

لأبي إسماعيل عبدالله الأنصاري، شرح كمال الدين عبد الله القاساني، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، ١٣٨١ش، قم.

٧٤. **ميزان الحكمة،** ١٠١، ١٠٩

محمّد الري شهري، مؤسّسة دار الحديث الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ، قم.

٧٥. **الميزان في تفسير القرآن،** ٢٦، ٣٨، ٣٩، ٤٣، ٤٥، ٧٠، ١١٩، ١٨٢ ـ ١٨٥

للسيد العلاّمة محمّد حسين الطباطبائي ـ مؤسّسة مطبوعات إسماعيليان ـ قم.

٧٦. **النور المتجلّي في الظهور الظلّي**، ٢٨، ٢٩
للشيخ آية الله حسن زادة الآملي، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ، قم.

٧٧. **نهاية الحكمة**، ١٨، ١٩، ٣٠، ٣٣، ١٠٤، ٢٠٧
للحكيم الإلهي والمُفسّر الكبير العلامة السيد محمّد حسين الطباطبائي، صحّحها وعلّق عليها غلام رضا الفياضي، مركز انتشارات آموزشي وپژوهشي إمام خميني، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ .ش ـ ١٤٢٤ هـ .ق ـ قم.

٧٨. **نهاية الحكمة**، ٣٣
للسيد العلامة محمد حسين الطباطبائي، تصحيح وتعليق عباس الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الخامسة عشرة المنقّحة، سنة ١٤٢٠ هـ .

٧٩. **نهج البلاغة** نسخة المعجم المفهرس، ٩٣، ١٢٣، ١٢٥، ١٤٢، ١٤٨، ١٨٩، ١٩٩، ٢٠١
المختار من كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ ، قم.

٨٠. **نهج السعادة**، ١٥٣
الشيخ محمد باقر المحمودي، مطبعة النعمان، الطبعة الأولى، النجف.

٨١. **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ٧، ٧٨، ١١٠
للفقيه المحدّث الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، طبعة دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ هـ ، بيروت.

٨٢. **وفيات الأعيان**، ٨٦
لابن خلكان، نشر مؤسّسة الشريف الرضي، ١٣٦٤ هـ ش، قم.

٨٣. **ينابيع المودّة، ٢٠**

للحافظ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي، انتشارات الشريف الرضي، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ ، قم.

٨٤. **رسالة في السير والسلوك، ٩٦، ٩٧**

لآية الله السيد محمد مهدي بحر العلوم، مطبوع في ذيل كتاب «تذكرة المتقين في السير والسلوك إلى الله»، الناشر: مدين، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ ، قم.

٨٥. **كلمات مكنونة، ١٦٣**

للمولى محسن فيض الكاشاني، الطبعة الحجرية

محتويات الكتاب

الفصل الأول

الأسفار العملية الأربعة

الفصل الثاني

الأسفار العقلية الأربعة

الفهارس

من آثار المؤلّف

١- **العصمة**: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني. تقرير: محمد القاضي (الطبعة الحادية عشرة)

٢- **التربية الروحية**: بحوث في جهاد النفس (الطبعة السابعة)

٣- **بحث حول الإمامة**؛ حوار بقلم: جواد علي كسار (الطبعة السابعة)

٤- **مدخل إلى الإمامة** (الطبعة الخامسة)

٥- **التوحيد**: بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته (جزءان)

تقرير: جواد علي كسار (الطبعة الخامسة)

٦- **عصمة الأنبياء في القرآن**. تقرير: محمود نعمة الجياشي (الطبعة الخامسة)

٧- **دروس في الحكمة المتعالية** (صدر منه جزءان) (الطبعة الثالثة)

٨- **بحوث في علم النفس الفلسفي**. تقرير: الشيخ عبد الله الأسعد (الطبعة الثالثة)

٩- **مناهج المعرفة** (الطبعة الثالثة)

١٠- **لا ضرر ولا ضرار؛ بحث فقهي** (الطبعة الثانية)

١١- **المنهج العقائدي في تفسير «الميزان»** (الطبعة الثانية)

١٢- **الشفاعة**.. بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها (الطبعة الثانية)

١٣- **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة** (الطبعة الأولى)

١٤- **شرح بداية الحكمة** - جزءان. تقرير: الشيخ خليل رزق (الطبعة الأولى)

١٥- **في ظلال العقيدة والأخلاق** (الطبعة الأولى)

١٦- **التوبة: دراسة في شروطها وآثارها** (الطبعة الأولى)

١٧- **مقدّمة في علم الأخلاق** (الطبعة الأولى)

١٨- **مفهوم الشفاعة في القرآن**. تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي

(الطبعة الأولى)

١٩- **مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق**.

تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي (الطبعة الأولى)

٢٠- **التفقّه في الدين. بقلم: طلال الحسن** (الطبعة الأولى)

٢١- **الإعجاز بين النظرية والتطبيق**. بقلم: محمود نعمة الجياشي

(الطبعة الأولى)

٢٢- **التقوى في القرآن**: دراسة في الآثار الاجتماعية (الطبعة السابعة)

٢٣- **مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين** (الطبعة الأولى)